2452 f 42

Digitized by Google

Metaphyſiſche Anfangsgründe

der

Tugendlehre

von

Immanuel Kant.

Zweite Auflage.

Kreuznach
bei Ludwig Chriſtian Kehr
1800.

Digitized by Google

BODL. LIBR.
26 FEB. 1918
OXFORD

Auserleſene

Bibliothek

der

vorzüglichſten Schriftſteller

Teutſchlands.

Dritter Theil.

Kants Tugendlehre.

*

Kreuznach

bei Ludwig Chriſtian Kehr

1800.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Wenn es über irgend einen Gegenſtand eine Philoſophie (Syſtem der Vernunfterkenntniß aus Begriffen) giebt, ſo muß es für dieſe Philoſophie auch ein Syſtem reiner, von aller Anſchauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphyſik geben. — Es frägt ſich nur: ob es für jede practiſche Philoſophie, als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik), auch metaphyſiſcher Anfangsgründe bedürfe, um ſie, als wahre Wiſſenſchaft, (ſyſtematiſch), nicht blos als Aggregat einzeln aufgeſuchter Lehren (fragmentariſch), aufſtellen zu können. — Von der reinen Rechts-

lehre wird niemand dieß Bedürfniß bezweifeln; denn ſie betrifft nur das Förmliche der nach Freyheitsgeſetzen im äußeren Verhältniß einzuſchränkenden Willkühr; abgeſehen von allem Zweck (als der Materie derſelben). Die Pflichtenlehre iſt alſo hier eine bloße Wiſſenslehre (doctrina scientiae) *).

*) Ein der practiſchen Philoſophie Kundiger iſt darum eben nicht ein practiſcher Philoſoph. Der letztere iſt derjenige, welcher ſich den Vernunftendzweck zum Grundſatz ſeiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wiſſen verbindet: welches, da es aufs Thun abgezweckt iſt, nicht eben bis zu den ſubtilſten Fäden der Metaphyſik ausgeſponnen werden darf, wenn es nicht etwan eine Rechtspflicht betrifft — als bey welcher auf der Wage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, genau beſtimmt werden und darum der mathematiſchen Abgemeſſenheit analog ſeyn muß; — ſondern eine bloße Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht blos darauf an, zu wiſſen, was zu thun Pflicht iſt (welches, wegen der Zwecke, die natürli-

In dieſer Philoſophie (der Tugendlehre) ſcheint es nun der Idee derſelben gerade zuwider zu ſeyn, bis zu metaphyſiſchen Anfangsgründen zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empiriſchen (jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man ſich für einen Begriff von einer Kraft und herculiſcher Stärke machen, um die laſtergebährende Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüſtkammer der Metaphyſik entlehnen ſoll? welche eine Sache der Speculation iſt, die nur wenig Menſchen zu handhaben wiſſen. Daher fallen auch alle Tugendlehren, in Hörſälen, von Canzeln und in Volksbüchern, wenn ſie mit metaphyſiſchen Brocken ausgeſchmückt werden, ins Lächerliche. — Aber

cherweiſe alle Menſchen haben, leicht angegeben werden kann): ſondern vornehmlich auf dem inneren Princip des Willens, nämlich daß das Bewußtſeyn dieſer Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen ſey, um von dem, der mit ſeinem Wiſſen dieſes Weisheitsprincip verknüpft, zu ſagen: daß er ein practiſcher Philoſoph ſey.

darum iſt es doch nicht unnütz, vielweniger lächerlich, den erſten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphyſik nachzuſpühren; denn irgend einer muß doch als Philoſoph auf die erſten Gründe dieſes Pflichtbegriffs hinausgehen: weil ſonſt weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewiſſes Gefühl, welches man, ſeiner davon erwarteten Wirkung halber, moraliſch nennt, zu verlaſſen, kann auch wohl dem Volkslehrer gnügen: indem dieſer zum Probierſtein einer Tugendpflicht, ob ſie es ſey oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein jeder in jedem Fall deine Maxime zum allgemeinen Geſetz machte, würde eine ſolche wohl mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen können?“ Aber, wenn es blos Gefühl wäre, was auch dieſen Satz zum Probierſtein zu nehmen uns zur Pflicht machte, ſo wäre dieſe doch alsdann nicht durch die Vernunft dictirt, ſondern nur inſtinctmäßig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein kein moraliſches Princip gründet ſich in der That, wie man wohl wähnt, auf irgend einem Gefühl, ſondern iſt wirklich nichts anders, als dunkel gedachte Metaphyſik, die jedem Menſchen in ſeiner Vernunftanlage beywohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der ſeinen Lehrling über den Pflichtimperativ, und deſſen Anwendung auf moraliſche Beurtheilung ſeiner Handlungen, ſocratiſch zu catechiſiren verſucht. — Der Vortrag deſſelben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphyſiſch und die Sprache ſcholaſtiſch ſeyn, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philoſophen bilden will. Aber der Gedanke muß bis auf die Elemente der Metaphyſik zurück gehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja ſelbſt nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten iſt.

Geht man von dieſem Grundſatze ab und fängt vom pathologiſchen, oder dem reinäſthetiſchen, oder auch dem moraliſchen Gefühl (dem ſubjectivpractiſchen ſtatt des

objectiven), d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form deſſelben, d. i. dem Geſetz an, um von da aus die Pflichten zu beſtimmen; ſo finden freylich keine metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre ſtatt — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, iſt jederzeit phyſiſch. — Aber die Tugendlehre wird alsdenn auch in ihrer Quelle, einerley ob in Schulen, oder Hörſälen, u. ſ. w., verderbt. Denn es iſt nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Abſicht, (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag alſo den orakel- oder auch geniemäßig über Pflichtenlehre abſprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphyſik noch ſo ſehr anekeln: ſo iſt es doch für die, welche ſich dazu aufwerfen, unerlaßliche Pflicht, ſelbſt in der Tugendlehre zu jener ihren Grundſätzen zurückzugehen und auf ihren Bänken vorerſt ſelbſt die Schule zu machen.

Man muß ſich hiebey billig wundern: wie es, nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprincips, ſo fern es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückſeligkeitslehre zurück zu führen: doch ſo, daß eine gewiſſe moraliſche Glückſeligkeit, die nicht auf empiriſchen Urſachen beruhete, zu dem Ende angedacht worden, welche ein ſich ſelbſt widerſprechendes Unding iſt. — Der denkende Menſch nämlich, wenn er über die Anreitze zum Laſter geſiegt hat und ſeine, oft ſauere, Pflicht gethan zu haben ſich bewußt iſt, findet ſich in einem Zuſtande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückſeligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigener Lohn iſt. — Nun ſagt der Eudämoniſt: dieſe Wonne, dieſe Glückſeligkeit iſt der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht beſtimme unmittelbar ſeinen Willen, ſondern nur vermittelſt der im Proſpect geſehnen Glückſeligkeit werde er bewogen ſeine Pflicht zu thun. — Nun iſt aber klar, daß, weil er

ſich dieſen Tugendlohn nur von dem Bewußtſeyn ſeine Pflicht gethan zu haben verſprechen kann, das letztgenannte doch vorangehen müſſe; d. i. er muß ſich verbunden finden ſeine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne daß er daran denkt, daß Glückſeligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung ſeyn werde. Er dreht ſich mit ſeiner Aetiologie im Cirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen glücklich (oder innerlich ſelig) zu ſeyn, wenn er ſich ſeiner Pflichtbeobachtung bewußt iſt: er kann aber zur Beobachtung ſeiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er vorausſieht, daß er ſich dadurch glücklich machen werde. — Aber es iſt in dieſer Vernünfteley auch ein Widerſpruch. Denn einerſeits ſoll er ſeine Pflicht beobachten, ohne erſt zu fragen, welche Wirkung dieſes auf ſeine Glückſeligkeit haben werde, mithin aus einem moraliſchen Grunde: andrerſeits aber kann er doch nur etwas für ſeine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückſeligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachſen wird, mithin nach pa-

thologiſchem Princip, welches gerade das Gegentheil des vorigen iſt.

Ich habe an einem anderen Orte (der Berl. M. S.) den Unterſchied der Luſt, welche pathologiſch iſt, von der moraliſchen, wie ich glaube, auf die einfachſte Ausdrücke zurück geführt. Die Luſt nämlich, welche vor der Befolgung des Geſezzes hergehen muß, damit dieſem gemäß gehandelt werde, iſt pathologiſch und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Geſetz hergehen muß, damit ſie empfunden werde, iſt in der ſittlichen Ordnung. — Wenn dieſer Unterſchied nicht beobachtet wird: wenn Eudämonie (das Glückſeligkeitsprincip) ſtatt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Geſetzgebung) zum Grundſatze aufgeſtellt wird, ſo iſt die Folge davon Euthanaſie (der ſanfte Tod) aller Moral.

Die Urſache dieſer Irrungen iſt keine andere als folgende. Der categoriſche Imperativ, aus dem dieſe Geſetze dictatoriſch hervorgehen, will denen, die blos an phyſio-

logiſche Erklärungen gewöhnt ſind; nicht in den Kopf; unerachtet ſie ſich doch durch ihn unwiderſtehlich gedrungen fühlen. Sich aber das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt (die Freyheit der Willkühr), ſo ſeelenerhebend auch eben dieſer Vorzug des Menſchen iſt, einer ſolchen Idee fähig zu ſeyn, wird durch die ſtolzen Anſprüche der ſpeculativen Vernunft, die ſonſt ihr Vermögen in andern Feldern ſo ſtark fühlt, gleichſam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretiſchen Vernunft verbündeten gereizt, ſich jener Idee zu widerſetzen und ſo den moraliſchen Freyheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, ob zwar am Ende doch vergeblich, anzufechten und, wo möglich, verdächtig zu machen.

Einleitung

zur Tugendlehre

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre (philosophia moralis) überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es rathſam gefunden, dieſen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Geſetzen ſtehen, allein zu übertragen (dem man im Deutſchen den Namen Tugendlehre angemeſſen gefunden hat): ſo, daß jetzt das Syſtem der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre (jus), welche äußerer Geſetze fähig iſt, und der Tugendlehre

(Ethica) eingetheilt wird, die deren nicht fähig iſt; wobey es denn auch ſein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff iſt an ſich ſchon der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freyen Willkühr durchs Geſetz; dieſer Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbſtzwang ſeyn. Der moraliſche Imperativ verkündigt, durch ſeinen categoriſchen Ausſpruch (das unbedingte Sollen), dieſen Zwang, der alſo nicht auf vernünftige Weſen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), ſondern auf Menſchen als vernünftige Naturweſen geht, die dazu unheilig genug ſind, daß ſie die Luſt wohl anwandeln kann das moraliſche Geſetz, ob ſie gleich deſſen Anſehen ſelbſt anerkennen, doch zu übertreten und, ſelbſt wenn ſie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerſtand ihrer Neigung) zu thun, als worin der Zwang eigentlich

beſteht *). — Da aber der Menſch doch ein freyes (moraliſches) Weſen iſt, ſo kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbſtzwang (durch die Vorſtellung des Geſetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbeſtimmung (die Triebfeder) angeſehen iſt, denn dadurch allein wird es möglich jene Nöthigung (ſelbſt wenn ſie eine äußere wäre) mit der Freyheit der Willkühr zu ver-

*) Der Menſch aber findet ſich doch als moraliſches Weſen zugleich (wenn er ſich objectiv, wozu er durch ſeine reine practiſche Vernunft beſtimmt iſt, (nach der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon) betrachtet) heilig genug, um das innere Geſetz ungern zu übertreten; denn es giebt keinen ſo verruchten Menſchen, der bey dieſer Uebertretung in ſich nicht einen Widerſtand fühlte und eine Verabſcheuung ſeiner ſelbſt, bey der er ſich ſelbſt Zwang anthun muß. — Das Phänomen nun: daß der Menſch auf dieſem Scheidewege (wo die ſchöne Fabel den Herkules, zwiſchen Tugend und Wohlluſt hinſtellt) mehr Hang zeigt der Neigung als dem Geſez Gehör zu geben, zu erklären iſt unmöglich; weil wir, was geſchieht, nur erklären können, indem wir es von einer Urſache nach Geſetzen der Natur ableiten; wobey wir aber die Willkühr nicht als frey denken würden. — Dieſer wechſelſeitig entgegengeſetzte Selbſtzwang aber und die Unvermeidlichkeit deſſelben giebt doch die unbegreifliche Eigenſchaft der Freyheit ſelbſt zu erkennen.

einigen, wobey aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethiſcher ſeyn wird.

Die Antriebe der Natur enthalten alſo Hinderniſſe der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menſchen und (zum Theil mächtig) widerſtrebende Kräfte, die alſo zu bekämpfen und durch die Vernunft, nicht erſt künftig, ſondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu beſiegen er ſich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu können, was das Geſetz unbedingt befiehlt, daß er thun ſoll.

Nun iſt das Vermögen und der überlegte Vorſatz einem ſtarken aber ungerechten Gegner Widerſtand zu thun die Tapferkeit (fortitudo) und, in Anſehung des Gegners der ſittlichen Geſinnung in uns, Tugend (virtus, fortitudo moralis). Alſo iſt die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äußere Freyheit, ſondern die innere unter Geſetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es blos mit der formalen Bedingung der äußeren Freyheit (durch die Zuſammenſtimmung mit ſich ſelbſt, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Geſetz gemacht wurde), d. i. mit dem Recht zu thun.

Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenſtand der freyen Willkühr), einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objektiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menſchen als Pflicht vorgeſtellt wird, an die Hand. — Denn, da die ſinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkühr) verleiten, die der Pflicht zuwider ſeyn können, ſo kann die geſetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengeſetzten moraliſchen Zweck, der alſo von der Neigung unabhängig a priori gegeben ſeyn muß.

Zweck iſt ein Gegenſtand der Willkühr (eines vernünftigen Weſens), durch deſſen Vorſtellung dieſe zu einer Handlung dieſen Gegenſtand hervorzubringen beſtimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet ſind, nie aber einen Zweck zu haben von anderen gezwungen werden, ſondern ich kann nur ſelbſt mir etwas zum Zweck machen. — Daß ich aber auch verbunden bin mir irgend etwas, was in den Begriffen der practiſchen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, außer

dem formalen Beſtimmungsgrunde der Willkühr (wie das Recht dergleichen enthält), noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus ſinnlichen Antrieben entgegengeſetzt werden könne: dieſes würde der Begriff von einem Zweck ſeyn, der an ſich ſelbſt Pflicht iſt; die Lehre deſſelben aber würde nicht zu der des Rechts, ſondern zur Ethik gehören, als welche allein den Selbſtzwang nach (moraliſchen) Geſetzen in ihrem Begriffe mit ſich führt.

Aus dieſem Grunde kann die Ethik auch als das Syſtem der Zwecke der reinen practiſchen Vernunft definirt werden. — Zweck und Pflicht unterſcheiden die zwey Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Daß die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von andern nicht (phyſiſch) gezwungen werden kann, iſt blos die Folge daraus, daß ſie eine Lehre der Zwecke iſt, weil dazu (ſie zu haben) ein Zwang ſich ſelbſt widerſpricht.

Daß aber die Ethik eine Tugendlehre (doctrina officiorum virtutis) ſey, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigen-

thümlichkeit ſo eben gezeiget worden. — Es giebt nämlich keine andere Beſtimmung der Willkühr, die durch ihren Begriff ſchon dazu geeignet wäre, von der Willkühr Anderer ſelbſt phyſiſch nicht gezwungen werden zu können, als nur zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar zwingen etwas zu thun, was nicht mein Zweck (ſondern nur Mittel zum Zweck eines Anderen) iſt, aber nicht dazu, daß ich es mir zum Zweck mache und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letztere iſt ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt; ein Act der Freyheit der doch zugleich nicht frey iſt. — Aber ſich ſelbſt einen Zweck zu ſetzen der zugleich Pflicht iſt, iſt kein Widerſpruch; weil ich da mich ſelbſt zwinge, welches mit der Freyheit gar wohl zuſammen beſteht. *) —

*) Je weniger der Menſch phyſiſch, je mehr er dagegen moraliſch (durch die bloße Vorſtellung der Pflicht) kann gezwungen werden, deſto freyer iſt er. — Der ſo, z. B., von genugſam feſter Entſchließung und ſtarker Seele iſt eine Luſtbarkeit, die er ſich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch ſo viel Schaden vorſtellen, den er ſich dadurch zuzieht, aber auf die Vorſtellung, daß er hiebey eine Amtspflicht verabſäume oder einen kranken Vater vernachläßige, von ſeinem

Wie iſt aber ein ſolcher Zweck möglich? das iſt jetzt die Frage. Denn die Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (daß er ſich nicht widerſpricht) iſt noch nicht hinreichend dazu um die Möglichkeit der Sache ſelbſt (die objective Realität des Begriffs) anzunehmen.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke der zugleich Pflicht iſt.

Man kann ſich das Verhältniß des Zwecks zur Pflicht auf zweyerley Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die *Maxime* der pflichtmäßigen Handlungen, oder, umgekehrt, von dieſer anhebend, den *Zweck* ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht iſt. — Die *Rechtslehre* geht auf dem erſten Wege. Es wird jedermanns freyer Willkühr überlaſſen, welchen Zweck er ſich für ſeine Handlung ſetzen wolle. Die Maxime derſelben aber iſt a priori beſtimmt: daß nämlich die Freyheit des Handelnden mit jedes Ande-

Vorſatz unbedenklich, obzwar ſehr ungern, abſteht, beweiſt eben damit ſeine Freyheit im höchſten Grade, daß er der Stimme der Pflicht nicht widerſtehen kann.

ren Freyheit nach einem allgemeinen Geſetz zuſammen beſtehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengeſetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Menſch ſich ſetzen mag und darnach über ſeine zu nehmende Maximen, d. i. über ſeine Pflicht, verfügen; denn das wären empiriſche Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben; als welcher (das categoriſche Sollen) in der reinen Vernunft allein ſeine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle ſelbſtſüchtig ſind) genommen werden ſollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede ſeyn könnte. — Alſo wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen, in Anſehung der Zwecke, die wir uns ſetzen ſollen, nach moraliſchen Grundſätzen begründen müſſen.

Dahin geſtellt: was denn das für ein Zweck ſey, der an ſich Pflicht iſt und wie ein ſolcher möglich ſey, iſt hier nur noch zu zeigen nöthig, daß und warum eine Pflicht dieſer Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

Aller Pflicht correſpondirt ein Recht, als Befugniß (facultas moralis generatim) betrachtet, aber nicht aller Pflicht correſpondiren Rechte eines Anderen (facultas juridica) jemand zu zwingen; ſondern dieſe heißen beſonders Rechtspflichten. — Eben ſo correſpondirt aller ethiſchen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethiſche Pflichten ſind darum Tugendpflichten. Diejenige nämlich ſind es nicht, welche, nicht ſowohl einen gewiſſen Zweck (Materie, Object der Willkühr), als blos das Förmliche der ſittlichen Willensbeſtimmung (z. B. daß die pflichtmäßige Handlung auch aus Pflicht geſchehen müſſe) betreffen. Nur ein Zweck der zugleich Pflicht iſt, kann Tugendpflicht genannt werden. Daher giebt es mehrere der letztern (auch verſchiedene Tugenden); dagegen von der erſteren nur eine, aber für alle Handlungen gültige (tugendhafte Geſinnung), gedacht wird.

Die Tugendpflicht iſt von der Rechtspflicht weſentlich darin unterſchieden: daß zu dieſer ein äußerer Zwang moraliſch-möglich iſt, jene aber auf dem freyen Selbſtzwange allein beru-

het. — Für endliche, heilige, Weſen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal verſucht werden können) giebt es keine Tugendlehre, ſondern blos Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der practiſchen Vernunft iſt, indeſſen daß die erſtere zugleich eine Autocratie derſelben, d. i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem ſittlichen categoriſchen Imperativ richtig geſchloſſenes Bewußtſeyn des Vermögens enthält, über ſeine dem Geſetz widerſpänſtige Neigungen Meiſter zu werden: ſo daß die menſchliche Moralität in ihrer höchſten Stufe doch nichts mehr als Tugend ſeyn kann; ſelbſt wenn ſie ganz rein (vom Einfluſſe aller fremdartigen Triebfedern als der der Pflicht völlig frey) wäre, da ſie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man ſtets ſich annähern müſſe) unter dem Namen des Weiſen dichteriſch perſonificirt wird.

Tugend iſt aber auch nicht blos als Fertigkeit und (wie die Preisſchrift des Hofpredigers Cochius ſich ausdrückt) für eine lange, durch Uebung erworbene, Gewohnheit moraliſchguter Handlungen zu erklären und zu würdi-

gen. Denn wenn dieſe nicht eine Wirkung überlegter feſter und immer mehr geläuterter Grundſätze iſt, ſo iſt ſie, wie ein jeder andere Mechanism aus techniſch-practiſcher Vernunft, weder auf alle Fälle gerüſtet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend geſichert.

Anmerkung.

Der Tugend $= + a$ iſt die negative Untugend (moraliſche Schwäche) $= 0$ als logiſches Gegentheil (contradictorie oppositum) das Laſter aber $= - a$ als Widerſpiel (contrarie s. realiter oppositum) entgegen geſetzt, und es iſt eine, nicht blos unnöthige, ſondern auch anſtößige Frage: ob zu großen Verbrechen nicht etwa mehr Stärke der Seele als ſelbſt zu großen Tugenden gehöre? Denn unter Stärke der Seele verſtehen wir die Stärke des Vorſatzes eines Menſchen, als mit Freyheit begabten Weſens, mithin ſo fern er ſeiner ſelbſt mächtig (bey Sinnen) iſt, alſo im geſunden Zuſtande des Menſchen. —

Große Verbrechen aber ſind Paroxismen, deren Anblick den an Seele geſunden Menſchen ſchaudern macht. Die Frage würde alſo etwa dahin auslaufen: ob ein Menſch im Anfall einer Raſerey mehr phyſiſche Stärke haben könne, als wenn er bey Sinnen iſt? welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenſtärke beyzulegen, wenn man unter Seele das Lebensprincip des Menſchen im freyen Gebrauch ſeiner Kräfte verſteht. Denn, weil jene blos in der Macht der die Vernunft ſchwächenden Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenſtärke beweiſet, ſo würde dieſe Frage mit der ziemlich auf einerley hinauslaufen: ob ein Menſch im Anfall einer Krankheit mehr Stärke als im geſunden Zuſtande beweiſen könne? welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Geſundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menſchen beſteht, eine Schwächung im Syſtem dieſer Kräfte iſt, nach welchem

man allein die abſolute Geſundheit beurtheilen kann.

III.

Von dem Grunde ſich einen Zweck, der zugleich Pflicht iſt, zu denken.

Zweck iſt ein Gegenſtand der freyen Willkühr, deſſen Vorſtellung dieſe zu einer Handlung beſtimmt (wodurch jener hervorgebracht wird). Eine jede Handlung hat alſo ihren Zweck, und da niemand einen Zweck haben kann, ohne ſich den Gegenſtand ſeiner Willkühr ſelbſt zum Zweck zu machen, ſo iſt es ein Act der Freyheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieſer Act, der einen Zweck beſtimmt, ein practiſches Princip iſt, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), ſondern den Zweck ſelbſt (folglich unbedingt) gebietet, ſo iſt es ein categoriſcher Imperativ der reinen practiſchen Vernunft, mithin ein ſolcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet.

Es muß nun einen ſolchen Zweck und einen ihm correſpondirenden categoriſchen Imperativ geben. Denn, da es freye Handlungen giebt, ſo muß es auch Zwecke geben, auf welche, als Object, jene gerichtet ſind. Unter dieſen Zwecken aber muß es auch einige geben, die zugleich (d. i. ihrem Begriffe nach) Pflichten ſind. — Denn gäbe es keine dergleichen, ſo würden, weil doch keine Handlung zwecklos ſeyn kann, alle Zwecke für die practiſche Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein categoriſcher Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier iſt alſo nicht von Zwecken, die der Menſch ſich nach ſinnlichen Antrieben ſeiner Natur macht, ſondern von Gegenſtänden der freyen Willkühr unter ihren Geſetzen die Rede, welche er ſich zum Zweck machen ſoll. Man kann jene die techniſche (ſubjective), eigentlich pragmatiſche, die Regel der Klugheit in der Wahl ſeiner Zwecke enthaltende: dieſe aber muß man die moraliſche (objective) Zwecklehre nennen, welche Unterſcheidung hier doch überflüßig iſt, weil die Sittenlehre ſich

ſchon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier der Anthropologie) deutlich abſondert, als welche letztere auf empiriſchen Principien beruhet, dagegen die moraliſche Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf a priori in der practiſchen Vernunft gegebenen Principien beruhet.

IV.
Welche ſind die Zwecke, die zugleich Pflichten ſind?

Sie ſind: Eigene Vollkommenheit — Fremde Glückſeeligkeit.

Man kann dieſe nicht gegen einander umtauſchen, und eigene Glückſeeligkeit, einerſeits, mit fremder Vollkommenheit, andererſeits, zu Zwecken machen, die an ſich ſelbſt Pflichten derſelben Perſon wären.

Denn eigene Glückſeeligkeit iſt ein Zweck, den zwar alle Menſchen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieſer Zweck als Pflicht angeſehen werden, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen. Was ein jeder unvermeidlich ſchon von ſelbſt will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht;

denn dieſe iſt eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerſpricht ſich alſo zu ſagen: man ſey verpflichtet, ſeine eigene Glückſeeligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Eben ſo iſt es ein Widerſpruch: eines Anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin beſteht eben die Vollkommenheit eines andern Menſchen, als einer Perſon, daß er ſelbſt vermögend iſt, ſich ſeinen Zweck nach ſeinen eigenen Begriffen von Pflicht zu ſetzen, und es widerſpricht ſich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas thun ſoll, was kein Anderer als er ſelbſt thun kann.

V.

Erläuterung dieſer zwey Begriffe.

A.

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort Vollkommenheit iſt mancher Misdeutung ausgeſetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transcendentalphiloſophie

gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zuſammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, ſo verſtanden, daß es die Zuſammenſtimmung der Beſchaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der erſteren Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweyten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine ſeyn (denn das All des einem Dinge Zugehörigen iſt Eins). Von dieſer aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt. Wenn von der dem Menſchen überhaupt (eigentlich der Menſchheit) zugehörigen Vollkommenheit geſagt wird: daß, ſie ſich zum Zweck zu machen, an ſich ſelbſt Pflicht ſey, ſo muß ſie in demjenigen geſetzt werden, was Wirkung von ſeiner That ſeyn kann, nicht was blos Geſchenk iſt, das er der Natur verdanken muß; denn ſonſt wäre ſie nicht Pflicht. Sie kann alſo nichts anders ſeyn als Cultur ſeines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verſtand, als Vermögen

der Begriffe, mithin auch deren die auf Pflicht gehen, das oberſte iſt, zugleich aber auch ſeines Willens (ſittlicher Denkungsart) aller Pflicht überhaupt ein Gnüge zu thun. 1) Es iſt ihm Pflicht: ſich aus der Rohigkeit ſeiner Natur, aus der Thierheit (quoad actum), immer mehr zur Menſchheit, durch die er allein fähig iſt ſich Zwecke zu ſetzen, empor zu arbeiten: ſeine Unwiſſenheit durch Belehrung zu ergänzen und ſeine Irrthümer zu verbeſſern, und dieſes iſt ihm nicht blos die techniſch-practiſche Vernunft zu ſeinen anderweitigen Abſichten (der Kunſt) anräthig, ſondern die moraliſch-practiſche gebietet es ihm ſchlechthin und macht dieſen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menſchheit, die in ihm wohnt, würdig zu ſeyn. 2) Die Cultur ſeines Willens bis zur reineſten Tugendgeſinnung, da nämlich das Geſetz zugleich die Triebfeder ſeiner pflichtmäßigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moraliſch-practiſche Vollkommenheit iſt, die, weil es ein Gefühl der Wirkung iſt, welche der in ihm ſelbſt geſetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt darnach zu handeln, das

moraliſche Gefühl, gleichſam ein beſonderer Sinn (sensus moralis) iſt, der zwar freylich oft ſchwärmeriſch, als ob er (gleich dem Genius des Socrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, misbraucht wird, doch aber eine ſittliche Vollkommenheit iſt, jeden beſonderen Zweck, der zugleich Pflicht iſt, ſich zum Gegenſtande zu machen.

B.
Fremde Glückſeligkeit.

Glückſeligkeit, d. i. Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande, ſofern man der Fortdauer derſelben gewiß iſt, ſich zu wünſchen und zu ſuchen, iſt der menſchlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck der zugleich Pflicht iſt. — Da einige noch einen Unterſchied zwiſchen einer moraliſchen und phyſiſchen Glückſeligkeit machen (deren erſtere in der Zufriedenheit mit ſeiner Perſon und ihrem eigenen ſittlichen Verhalten, alſo mit dem was man thut, die andere mit dem was die Natur beſcheert, mithin was man als fremde Gabe genießt, beſtehe): ſo muß man

bemerken, daß, ohne den Misbrauch des Worts hier zu rügen (das ſchon einen Widerſpruch in ſich enthält), die erſtere Art zu empfinden allein zum vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit, gehöre. — Denn der, welcher ſich im bloßen Bewußtſeyn ſeiner Rechtſchaffenheit glücklich fühlen ſoll, beſitzt ſchon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht iſt.

Wenn es alſo auf Glückſeligkeit ankommt, worauf, als meinen Zweck, hinzuwirken es Pflicht ſeyn ſoll, ſo muß es die Glückſeligkeit anderer Menſchen ſeyn, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was dieſe zu ihrer Glückſeligkeit zählen mögen, bleibt ihnen ſelbſt zu beurtheilen überlaſſen; nur daß mir auch zuſteht manches zu weigern, was ſie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn ſie ſonſt kein Recht haben es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zweck aber eine vorgebliche Verbindlichkeit entgegen zu ſetzen, meine eigene (phyſiſche) Glückſeligkeit auch beſorgen zu müſſen, und ſo dieſen meinen natürli-

aber dann noch ein Geſetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht iſt, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, iſt es allein, der ein Geſetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der ſubjective Zweck (den jedermann hat) dem objectiven (den ſich jedermann dazu machen ſoll) untergeordnet wird. Der Imperativ: "du ſollſt dir Dieſes oder Jenes (z. B. die Glückſeligkeit Anderer) zum Zweck machen" geht auf die Materie der Willkühr (ein Object). Da nun keine freye Handlung möglich iſt ohne daß der Handelnde hiebey zugleich einen Zweck (als Materie der Willkühr) beabſichtigte, ſo muß, wenn es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht iſt, die Maxime der Handlungen, als Mittel zu Zwecken, nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht iſt, es zu einem Geſetz machen kann eine ſolche Maxime zu haben, indeſſen daß für die Maxime ſelbſt die bloße Möglichkeit zu einer allgemeinen Geſetzgebung zuſammen zu ſtimmen ſchon genug iſt.

Denn Maximen der Handlungen können willkührlich ſeyn und ſtehen nur unter der einſchränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Geſetzgebung, als formalem Princip der Handlungen. Ein Geſetz aber hebt das Willkührliche der Handlungen auf und iſt darin von aller Anpreiſung (da blos die ſchicklichſten Mittel zu einem Zwecke zu wiſſen verlangt werden) unterſchieden.

VII.

Die ethiſchen Pflichten ſind von weiter, dagegen die Rechtspflichten von enger Verbindlichkeit.

Dieſer Satz iſt eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Geſetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen ſelbſt, gebieten kann, ſo iſts ein Zeichen daß es der Befolgung (Obſervanz) einen Spielraum (latitudo) für die freye Willkühr überlaſſe, d. i. nicht beſtimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht iſt, gewirkt werden ſolle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht

eine Erlaubniß zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, ſondern nur die der Einſchränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächſtenliebe durch die Elternliebe) verſtanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener alſo die Verbindlichkeit des Menſchen zur Handlung iſt, je näher er gleichwohl die Maxime der Obſervanz derſelben (in ſeiner Geſinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, deſto vollkommener iſt ſeine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten ſind alſo allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derſelben iſt Verdienſt (meritum), $= + a$: ihre Uebertretung aber iſt nicht ſo fort Verſchuldung, (demeritum), $= - a$, ſondern blos moraliſcher Unwerth $= o$, außer, wenn es dem Subject Grundſatz wäre, ſich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorſatzes im erſteren heißt eigentlich allein Tugend (virtus), die Schwäche in der zweyten nicht ſowohl Laſter (vitium) als vielmehr blos Untugend, Mangel an mo-

raliſcher Stärke (defectus moralis). (Wie das Wort Tugend von taugen, ſo ſtammt Untugend von zu nichts taugen). Eine jede pflichtwidrige Handlung heißt Uebertretung (peccatum). Die Vorſetzliche aber, die zum Grundſatz geworden iſt, macht eigentlich das aus, was man Laſter (vitium) nennt.

Obzwar die Angemeſſenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Menſch zu ſeyn) nichts Verdienſtliches iſt, ſo iſt doch die der Maxime ſolcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die Achtung fürs Recht verdienſtlich. Denn der Menſch macht ſich dadurch das Recht der Menſchheit, oder auch der Menſchen, zum Zweck und erweitert dadurch ſeinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit (officium debiti); weil ein Anderer aus ſeinem Rechte wohl Handlungen nach dem Geſetz, aber nicht daß dieſes auch zugleich die Triebfeder zu denſelben enthalte, von mir fordern kann. Eben dieſelbe Bewandniß hat es auch mit dem allgemeinen ethiſchen Gebothe: „handle pflichtmäßig, aus Pflicht.“ Dieſe Geſinnung in ſich zu gründen und zu beleben iſt, ſo wie die vorige, verdienſtlich; weil ſie über das

Pflichtgeſetz der Handlungen hinaus geht und das Geſetz, an ſich, zugleich zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müſſen auch dieſe Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Anſehung deren ein ſubjectives Princip ihrer ethiſchen Belohnung (und zwar um ſie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit ſo nahe als möglich zu bringen), d. i. der Empfänglichkeit derſelben nach dem Tugendgeſetze, ſtatt findet, nämlich einer moraliſchen Luſt, die über die bloße Zufriedenheit mit ſich ſelbſt (die blos negativ ſeyn kann) hinaus geht und von der man rühmt, daß die Tugend in dieſem Bewußtſeyn ihr eigner Lohn ſey.

Wenn dieſes Verdienſt ein Verdienſt des Menſchen um andere Menſchen iſt, ihren natürlichen und von allen Menſchen dafür anerkannten Zweck zu befördern, (ihre Glückſeligkeit zu der ſeinigen zu machen) ſo könnte man dies das ſüße Verdienſt nennen, deſſen Bewußtſeyn einen moraliſchen Genuß verſchaft, in welchem Menſchen durch Mitfreude zu ſchwelgen geneigt ſind; indeſſen daß das ſauere Verdienſt, anderer Men-

ſchen wahres Wohl auch wenn ſie es für ein ſolches nicht erkenneten (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine ſolche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, ſondern nur Zufriedenheit mit ſich ſelbſt bewirkt, ob zwar es in letzterem Falle noch größer ſeyn würde.

VIII.
Expoſition der Tugendpflichten als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht iſt.

a) Phyſiſche, d. i. Cultur aller Vermögen überhaupt, zur Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Daß dieſes Pflicht, mithin an ſich ſelbſt Zweck ſey, und jener Bearbeitung, auch ohne Rückſicht auf den Vortheil, den ſie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatiſcher), ſondern unbedingter (moraliſcher) Imperativ zum Grunde liege, iſt hieraus zu erſehen. Das Vermögen überhaupt irgend einen Zweck zu ſetzen, iſt das Characteriſtiſche der Menſchheit (zum Unterſchiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke

der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon iſt alſo auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, ſich um die Menſchheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, ſich das Vermögen zu Ausführung allerley möglichen Zwecke, ſo fern dieſes in dem Menſchen ſelbſt anzutreffen iſt, zu verſchaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen ſeiner Natur, als wodurch das Thier ſich allererſt zum Menſchen erhebt: mithin Pflicht an ſich ſelbſt.

Allein dieſe Pflicht iſt blos ethiſch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung ſeines Verſtandesvermögens d. i. in Kenntniſſen oder in Kunſtfähigkeit) gehen ſolle, ſchreibt kein Vernunftprincip beſtimmt vor; auch macht die Verſchiedenheit der Lagen, worin Menſchen kommen können, die Wahl der Art der Beſchäftigung, dazu er ſein Talent anbauen ſoll, ſehr willkührlich. — Es iſt alſo hier kein Geſetz der Vernunft für die Handlungen, ſondern blos für die Maxime der Handlungen, welche ſo lautet: „baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die

dir aufſtoßen können“ ungewiß welche davon einmal die deinigen werden könnten. — — —

b) Cultur der Moralität in uns. Die größte moraliſche Vollkommenheit des Menſchen iſt: ſeine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht (daß das Geſetz nicht blos die Regel ſondern auch die Triebfeder der Handlungen ſey.) — Nun ſcheint dieſes zwar beym erſten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu ſeyn und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht blos die Legalität, ſondern auch die Moralität, d. i. Geſinnung, mit der Pünktlichkeit und Strenge eines Geſetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Geſetz auch hier nur die Maxime der Handlung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den ſinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil,) ſondern ganz und gar im Geſetz zu ſuchen — mithin nicht die Handlung ſelbſt. — — Denn es iſt dem Menſchen nicht möglich ſo in die Tiefe ſeines eigenen Herzens einzuſchauen, daß er jemals von der Reinigkeit ſeiner moraliſchen Abſicht und der Lauterkeit ſeiner Geſinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß ſeyn könnte; wenn er gleich über die Lega-

lität derſelben gar nicht zweifelhaft iſt. Vielmals wird Schwäche, welche das Wagſtück eines Verbrechens abräth, von demſelben Menſchen für Tugend (die den Begriff von Stärke giebt) gehalten, und wie viele mögen ein langes ſchuldloſes Leben geführt haben, die nur Glückliche ſind, ſo vielen Verſuchungen entgangen zu ſeyn; wie viel reiner moraliſcher Gehalt bey jeder That in der Geſinnung gelegen habe, das bleibt ihnen ſelbſt verborgen.

Alſo iſt auch dieſe Pflicht, den Werth ſeiner Handlungen nicht blos nach der Legalität, ſondern auch der Moralität (Geſinnung) zu ſchätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Geſetz gebietet nicht dieſe innere Handlung im menſchlichen Gemüth ſelbſt, ſondern blos die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: daß zu allen pflichtmäßigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für ſich ſelbſt hinreichende Triebfeder ſey.

2. Fremde Glückſeligkeit, als Zweck der zugleich Pflicht iſt.

a) Phyſiſche Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegränzt ſeyn; denn es darf hie-

bey nichts gethan werden. Aber mit dem Wohlthun, vornehmlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Anderen, ſondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Concupiſcenz geſchehen ſoll, geht es ſchwieriger zu. — Daß dieſe Wohlthätigkeit Pflicht ſey, ergiebt ſich daraus: daß, weil unſere Selbſtliebe von dem Bedürfniß von Anderen auch geliebet (in Nothfällen geholfen) zu werden nicht getrennt werden kann, wir alſo uns zum Zweck für Andere machen und dieſe Maxime niemals anders als blos durch ihre Qualification zu einem allgemeinen Geſetz, folglich durch einen Willen Andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückſeligkeit ein Zweck ſey, der zugleich Pflicht iſt.

Allein ich ſoll mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere, ohne Hofnung der Wiedervergeltung machen, weil es Pflicht iſt, und nun iſt unmöglich beſtimmte Grenzen anzugeben: wie weit das gehen könne. Es kommt ſehr darauf an, was für jeden nach ſeiner Empfindungsart wahres Bedürfniß ſeyn werde, welches zu beſtimmen jedem ſelbſt überlaſſen bleiben muß. Denn mit Aufopfe-

rung ſeiner eigenen Glückſeligkeit (ſeiner wahren Bedürfniſſe) Anderer ihre zu befördern, würde an ſich ſelbſt widerſtreitende Maxime ſeyn, wenn man ſie zum allgemeinen Geſetz machte. — Alſo iſt dieſe Pflicht nur eine weite; ſie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne daß ſich die Grenzen davon beſtimmt angeben laſſen. — Das Geſetz gilt nur für die Maximen, nicht für beſtimmte Handlungen.

b) Moraliſches Wohlſeyn Anderer (salubritas moralis) gehört auch zu der Glückſeligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht iſt. Der Schmerz, den ein Menſch von Gewiſſensbiſſen fühlt, obzwar ſein Urſprung moraliſch iſt, iſt doch, der Wirkung nach, phyſiſch, wie der Gram, die Furcht, und jeder andere krankhafte Zuſtand. Zu verhüten, daß jenen dieſer innere Vorwurf nicht verdienterweiſe treffe, iſt nun zwar eben nicht meine Pflicht, ſondern ſeine Sache; wohl aber nichts zu thun was, nach der Natur des Menſchen, Verleitung ſeyn könnte zu dem, worüber ihn ſein Gewiſſen nachher peinigen kann, welches man Stan

dal nennt. — Aber es ſind keine beſtimmte Gränzen, innerhalb welchen ſich dieſe Sorgfalt für die moraliſche Zufriedenheit Anderer halten ließe; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was iſt Tugendpflicht?

Tugend iſt die Stärke der Maxime des Menſchen in Befolgung ſeiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hinderniſſe erkannt, die ſie überwältigen kann; bey der Tugend aber ſind dieſe Naturneigungen, welche mit dem ſittlichen Vorſatz in Streit kommen können, und da der Menſch es ſelbſt iſt, der ſeinen Maximen dieſe Hinderniſſe in den Weg legt, ſo iſt die Tugend nicht blos ein Selbſtzwang (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), ſondern auch ein Zwang nach einem Princip der innern Freyheit, mithin durch die bloße Vorſtellung ſeiner Pflicht, nach dem formalen Geſetz derſelben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Geſetz; die ethiſche, eine ſolche, wozu nur eine innere, die Rechts-

pflichten dagegen eine ſolche Nöthigung, wozu auch eine äußere Geſetzgebung möglich iſt; beyde alſo eines Zwanges, er mag nun Selbſtzwang oder Zwang durch einen Andern ſeyn: da dann das moraliſche Vermögen des erſteren Tugend, und die aus einer ſolchen Geſinnung (der Achtung fürs Geſetz) entſpringende Handlung Tugendhandlung (ethiſch) genannt werden kann, obgleich das Geſetz eine Rechtspflicht ausſagt. Denn es iſt die Tugendlehre, welche gebietet das Recht der Menſchen heilig zu halten.

Aber, was zu thun Tugend iſt, das iſt darum noch nicht ſo fort eigentliche Tugendpflicht. Jenes kann blos das Formale der Maximen betreffen, dieſe aber geht auf die Materie derſelben, nämlich auf einen Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethiſche Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite iſt; weil ſie da blos ein Geſetz für die Maxime der Handlungen enthält und der Zweck die Materie (Object) der Willkühr iſt, ſo giebt es viele, nach Verſchiedenheit des geſetzlichen Zwecks verſchiedene, Pflichten, welche Tu-

gendpflichten (officia honestatis) genannt werden; eben darum, weil ſie blos dem freyen Selbſtzwange, nicht dem, anderer Menſchen, unterworfen ſind und den Zweck beſtimmen, der zugleich Pflicht iſt.

Die Tugend, als die in der feſten Geſinnung gegründete Uebereinſtimmung des Willens mit jeder Pflicht, iſt, wie alles Formale, blos Eine und dieſelbe. Aber in Anſehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht iſt, d. i. desjenigen, (des Materiale) was man ſich zum Zwecke machen ſoll, kann es mehr Tugenden geben und die Verbindlichkeit zu der Maxime deſſelben heißt Tugendpflicht, deren es alſo viele giebt.

Das oberſte Princip der Tugendlehre iſt: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Geſetz ſeyn kann. — Nach dieſem Princip iſt der Menſch ſowohl ſich ſelbſt als Andern Zweck und es iſt nicht genug, daß er weder ſich ſelbſt noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt iſt, (dabey er doch gegen ſie auch indifferent ſeyn kann), ſondern den Menſchen überhaupt ſich

zum Zwecke zu machen iſt an ſich ſelbſt des Menſchen Pflicht.

Dieſer Grundſatz der Tugendlehre verſtattet, als ein categoriſcher Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen practiſchen Vernunft. — Was im Verhältniß der Menſchen, zu ſich ſelbſt und anderen, Zweck ſeyn kann, das iſt Zweck vor der reinen practiſchen Vernunft; denn ſie iſt ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Anſehung derſelben indifferent ſeyn, d. i. kein Intereſſe daran zu nehmen, iſt alſo ein Widerſpruch; weil ſie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) beſtimmen; mithin keine practiſche Vernunft ſeyn würde. Die reine Vernunft aber kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur ſo fern ſie ſolche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.

X.

Das oberſte Princip der Rechtslehre war analytiſch; das der Tugendlehre iſt ſynthetiſch.

Daß der äußere Zwang, ſo fern dieſer ein dem Hinderniſſe der nach allgemeinen Geſetzen zuſammenſtimmenden äußeren Freyheit entgegengeſetzter Widerſtand (ein Hinderniß des Hinderniſſes derſelben) iſt, mit Zwecken überhaupt zuſammen beſtehen könne, iſt, nach dem Satz des Widerſpruchs, klar und ich darf nicht über den Begriff der Freyheit hinausgehen um ihn einzuſehen; der Zweck, den ein jeder hat, mag ſeyn welcher er wolle. — Alſo iſt das oberſte Rechtsprincip ein analytiſcher Satz.

Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äußern Freyheit hinaus und verknüpft nach allgemeinen Geſetzen mit demſelben noch einen Zweck, den es zur Pflicht macht. Dieſes Princip iſt alſo ſynthetiſch. — Die Möglichkeit deſſelben iſt in der Deduction (§. IX.) enthalten.

Dieſe Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äußeren Freyheit und der Einſchränkung derſelben durch das bloße Förmliche ihrer

durchgängigen Zuſammenſtimmung, wo die innere Freyheit, ſtatt des Zwanges von außen, das Vermögen des Selbſtzwanges und zwar nicht vermittelſt anderer Neigungen, ſondern durch reine practiſche Vernunft, (welche alle dieſe Vermittelung verſchmäht), aufgeſtellt wird, beſteht darin und erhebt ſich dadurch über die Rechtspflicht: daß durch ſie Zwecke aufgeſtellet werden, von denen überhaupt das Recht abſtrahirt. — Im moraliſchen Imperativ, und der nothwendigen Vorausſetzung der Freyheit zum Behuf deſſelben, machen: das Geſetz, das Vermögen (es zu erfüllen) und der die Maxime beſtimmende Wille alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt, noch über den Begriff eines Selbſtzwanges, der eines Zwecks dazu, nicht den wir haben, ſondern haben ſollen, den alſo die reine practiſche Vernunft in ſich hat, deren höchſter, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht iſt) darinn geſetzt wird: daß die Tugend ihr eigener Zweck und, bey dem Verdienſt, das ſie um den Menſchen hat, auch ihr eigener Lohn

ſey. (Wobey ſie, als Ideal, ſo glänzt, daß ſie nach menſchlichem Augenmaas die Heiligkeit ſelbſt, die zur Uebertretung nie verſucht wird, zu verdunkeln ſcheint *), welches gleichwohl eine Täuſchung iſt, da, weil wir kein Maas für den Grad einer Stärke, als die Größe der Hinderniſſe haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen ſind), wir die ſubjective Bedingungen der Schätzung einer Größe für die objective, der Größe an ſich ſelbſt zu halten verleitet werden). Aber mit menſchlichen Zwecken, die insgeſammt ihre zu bekämpfende Hinderniſſe haben, verglichen, hat es ſeine Richtigkeit, daß der Werth der Tugend ſelbſt, als ihres eigenen Zwecks, den Werth alles Nutzens und aller empiriſchen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die ſie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl ſagen: der Menſch ſey zur Tugend (als einer moraliſchen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen (fa-

*) Der Menſch mit ſeinen Mängeln
Iſt beſſer als das Heer von willenloſen Engeln.
Haller.

cultas) der Ueberwindung aller ſinnlich entgegenwirkenden Antriebe, ſeiner Freyheit halber, ſchlechthin vorausgeſetzt werden kann und muß: ſo iſt doch dieſes Vermögen als Stärke (robur) etwas, was erworben werden muß, dadurch, daß die moraliſche Triebfeder (die Vorſtellung des Geſetzes) durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgeſetzes in uns, zugleich aber auch durch Uebung (exercitio) erhoben wird.

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundſätzen gemäß auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht.

Innere Tugendpflicht.	1. Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht iſt. (Meine eigene Vollkommenheit).	2. Zweck Anderer, deſſen Beförderung mir zugleich Pflicht iſt. (Die Glückſeligkeit Anderer).	Aeußere Tugendpflicht.
	3. Das Geſetz, welches zugleich Triebfeder iſt. Worauf die Moralität	4. Der Zweck, der zugleich Triebfeder iſt. — Worauf die Legalität	
	aller freyen Willensbeſtimmung beruht.		

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.
Aeſthetiſche Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es ſind ſolche moraliſche Beſchaffenheiten, die, wenn man ſie nicht beſitzt, es auch keine Pflicht geben kann ſich in ihren Beſitz zu ſez=zen. — Sie ſind das moraliſche Gefühl, das Gewiſſen, die Liebe des Nächſten und die Achtung für ſich ſelbſt (Selbſtſchätzung), welche zu haben es kei=ne Verbindlichkeit giebt; weil ſie als ſubjective Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie ſind insgeſammt äſthetiſch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen (praedispositio) durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht an=geſehen werden kann, ſondern die jeder Menſch hat und Kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewußtſeyn derſelben iſt nicht empiriſchen Urſprungs; ſondern kann nur auf das eines moraliſchen Geſetzes, als Wirkung deſſelben aufs Gemüth, folgen.

a.

Das moraliſche Gefühl.

Dieſes iſt die Empfänglichkeit für Luſt oder Unluſt, blos aus dem Bewußtſeyn der Uebereinſtimmung oder des Widerſtreits unſerer Handlung mit dem Pflichtgeſetze. Alle Beſtimmung der Willkühr aber geht von der Vorſtellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Luſt oder Unluſt, an ihr oder ihrer Wirkung ein Intereſſe zu nehmen, zur That; wo der äſthetiſche Zuſtand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologiſches oder moraliſches Gefühl iſt. — Das erſtere iſt dasjenige Gefühl, welches vor der Vorſtellung des Geſetzes vorhergeht, das letztere das, was nur auf dieſe folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben ein moraliſches Gefühl zu haben, oder ſich ein ſolches zu erwerben; denn alles Bewußtſeyn der Verbindlichkeit legt dieſes Gefühl zum Grunde, um ſich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden: ſondern ein jeder Menſch, (als ein moraliſches Weſen) hat es urſprünglich in ſich; die Verbindlichkeit aber

kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und, ſelbſt durch die Bewunderung ſeines unerforſchlichen Urſprungs, zu verſtärken: welches dadurch geſchieht, daß gezeigt wird, wie es, abgeſondert von allem pathologiſchen Reitze und in ſeiner Reinigkeit, durch bloße Vernunftvorſtellung eben am ſtärkſten erregt wird.

Dieſes Gefühl einen moraliſchen Sinn zu nennen iſt nicht ſchicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretiſches, auf einen Gegenſtand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verſtanden: dahingegen das moraliſche Gefühl (wie Luſt und Unluſt überhaupt) etwas blos ſubjectives iſt, was kein Erkenntniß abgiebt. — Ohne alles moraliſche Gefühl iſt kein Menſch; denn, bey völliger Unempfindlichkeit für dieſe Empfindung, wäre er ſittlich todt, und, wenn (um in der Sprache der Aerzte zu reden), die ſittliche Lebenskraft keinen Reitz mehr auf dieſes Gefühl bewirken könnte, ſo würde ſich die Menſchheit (gleichſam nach chemiſchen Geſetzen) in die bloße Thierheit auflöſen und mit der Maſſe anderer Naturweſen unwiederbringlich vermiſcht werden. — Wir haben aber für das (ſittliche)

Gute und Böſe eben ſo wenig einen beſonderen Sinn, als wir einen ſolchen für die Wahrheit haben, ob man ſich gleich oft ſo ausdrückt, ſondern Empfänglichkeit der freyen Willkühr für die Bewegung derſelben durch practiſche reine Vernunft (und ihr Geſetz), und das iſt es, was wir das moraliſche Gefühl nennen.

b.
Vom Gewiſſen.

Eben ſo iſt das Gewiſſen nicht etwas Erwerbliches und es giebt keine Pflicht ſich eines anzuſchaffen; ſondern jeder Menſch, als ſittliches Weſen, hat ein ſolches urſprünglich in ſich. Zum Gewiſſen verbunden zu ſeyn, würde ſo viel ſagen als: die Pflicht auf ſich haben Pflichten anzuerkennen. Denn Gewiſſen iſt die dem Menſchen in jedem Fall eines Geſetzes ſeine Pflicht zum Losſprechen oder Verurtheilen vorhaltende practiſche Vernunft. Seine Beziehung alſo iſt nicht die auf ein Object, ſondern blos aufs Subject (das moraliſche Gefühl durch ihren Act zu afficiren); alſo eine unausbleibliche Thatſache, nicht eine Obliegen-

heit und Pflicht. Wenn man daher ſagt: Dieſer Menſch hat kein Gewiſſen, ſo meynt man damit: er kehrt ſich nicht an den Ausſpruch deſſelben. Denn hätte er wirklich keines, ſo würde er ſich auch nichts als pflichtmäſſig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch ſelbſt die Pflicht ein Gewiſſen zu haben ſich gar nicht denken können.

Die mancherley Eintheilungen des Gewiſſens gehe ich noch hier vorbey und bemerke nur, was aus dem eben angeführten folgt: daß nämlich ein irrendes Gewiſſen ein Unding ſey. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht ſey oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im ſubjectiven, ob ich es mit meiner practiſchen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann practiſch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit ſtatt hat. Gewiſſenloſigkeit iſt nicht Mangel des Gewiſſens, ſondern Hang ſich an deſſen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber jemand ſich bewußt iſt nach Gewiſſen gehandelt zu haben, ſo kann von ihm, was Schuld

oder Unſchuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, ſeinen Verſtand über das, was Pflicht iſt oder nicht, aufzuklären: wenn es aber zur That kommt oder gekommen iſt, ſo ſpricht das Gewiſſen unwillkührlich und unvermeidlich. Nach Gewiſſen zu handeln kann alſo ſelbſt nicht Pflicht ſeyn, weil es ſonſt noch ein zweites Gewiſſen geben müßte um ſich des Acts des erſteren bewußt zu werden.

Die Pflicht iſt hier nur ſein Gewiſſen zu cultiviren, die Aufmerkſamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu ſchärfen und alle Mittel anzuwenden — (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm Gehör zu verſchaffen.

c.

Von der Menſchenliebe.

Liebe iſt eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben weil ich will, noch weniger aber weil ich ſoll, (zur Liebe genöthigt werden); mithin iſt eine Pflicht zu lieben ein Unding. — Wohlwollen (amor benevolentiae) aber kann als ein Thun, einem Pflichtgeſetz unterworfen

ſeyn. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menſchen auch (ob zwar ſehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des Andern Glückſeligkeit, ſondern die gänzliche und freye Ergebung aller ſeiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (ſelbſt eines übermenſchlichen) Weſens zu thun iſt, ſpricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht ſey. Aber alle Pflicht iſt Nöthigung, ein Zwang; wenn er auch ein Selbſtzwang nach einem Geſetz ſeyn ſollte. Was man aber aus Zwang thut, das geſchieht nicht aus Liebe.

Anderen Menſchen nach unſerem Vermögen wohlzuthun iſt Pflicht, man mag ſie lieben oder nicht, und dieſe Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müßte, daß unſere Gattung leider! dazu nicht geeignet iſt, daß, wenn man ſie näher kennt, ſie ſonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. Menſchenhaß aber iſt jederzeit häßlich, wenn er auch, ohne thätige Anfeindung, blos in der gänzlichen Abkehrung von Menſchen (der ſeparatiſtiſchen Miſanthropie) beſtände. Denn das

Wohlwollen bleibt immer Pflicht, ſelbſt gegen den Menſchenhaſſer, den man freylich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweiſen kann.

Das Laſter aber am Menſchen zu haſſen iſt weder Pflicht noch pflichtwidrig, ſondern ein bloßes Gefühl des Abſcheues vor demſelben, ohne daß der Wille darauf, oder umgekehrt dieſes Gefühl auf den Willen, einigen Einfluß hätte. Wohlthun iſt Pflicht. Wer dieſe oft ausübt und es gelingt ihm mit ſeiner wohlthätigen Abſicht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es alſo heißt: du ſollſt deinen Nächſten lieben als dich ſelbſt; ſo heißt das nicht: du ſollſt unmittelbar (zuerſt) lieben und vermittelſt dieſer Liebe (nachher) wohlthun, ſondern: thue deinem Nebenmenſchen wohl, und dieſes Wohlthun wird Menſchenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae) würde alſo allein direct ſeyn. Zu dieſer aber (als einer unmittelbar mit der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes ver-

bundenen Luſt) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Luſt woran genöthigt werden zu müſſen, iſt ein Widerſpruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung (reverentia) iſt eben ſowohl etwas blos ſubjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenſtand, den zu bewirken, oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn ſie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgeſtellt werden. Zu dieſer alſo eine Pflicht zu haben würde ſo viel ſagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heißt: Der Menſch hat eine Pflicht der Selbſtſchätzung, ſo iſt das unrichtig geſagt und es müßte vielmehr heißen: das Geſetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für ſein eigenes Weſen ab, und dieſes Gefühl (welches von eigner Art iſt) iſt ein Grund gewiſſer Pflichten, d. i. gewiſſer Handlungen, die mit der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuſammen beſtehen können, nicht er habe eine Pflicht der Achtung gegen ſich; denn er muß Achtung vor dem

Geſetz in ſich ſelbſt haben, um ſich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

XIII.
Allgemeine Grundſätze der Metaphyſik der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre.

Erſtlich: Für Eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und, werden zwey oder mehrere Beweiſe darüber geführt, ſo iſt es ein ſicheres Kennzeichen, daß man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verſchiedne Pflichten ſind, die man für Eine gehalten hat.

Denn alle moraliſche Beweiſe können, als philoſophiſche, nur vermittelſt einer Vernunfterkenntniß aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik ſie giebt, durch die Conſtruction der Begriffe geführt werden; die letztern verſtatten Mehrheit der Beweiſe eines und deſſelben Satzes; weil in der Anſchauung a priori es mehrere Beſtimmungen der Beſchaffenheit eines Objects geben kann, die alle auf eben denſelben Grund zurückführen. —

Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis, erſtlich aus dem Schaden, den die Lüge andern Menſchen verurſacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen ſich ſelbſt, geführt werden will, ſo iſt im erſteren eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht dieſe, von der man den Beweis verlangte, ſondern eine andere Pflicht bewieſen worden. — Was aber die Mehrheit der Beweiſe für einen und denſelben Satz betrifft, womit man ſich tröſtet, daß die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, ſo iſt dieſes ein ſehr unphiloſophiſcher Behelf: weil er Hinterliſt und Unredlichkeit verräth — denn verſchiedene unzureichende Gründe neben einander geſtellt, ergänzen nicht der eine den Mangel des anderen zur Gewißheit, ja nicht einmal zur Wahrſcheinlichkeit. Sie müſſen als Grund und Folge in einer Reihe, bis zum zureichenden Grunde, fortſchreiten und können auch nur auf ſolche Art beweiſend ſeyn. — Und gleichwohl

iſt dieß der gewöhnliche Handgriff der Ueberredungskunſt.

Zweytens. Der Unterſchied der Tugend vom Laſter kann nie in Graden der Befolgung gewiſſer Maximen, ſondern muß allein in der ſpecifiſchen Qualität derſelben (dem Verhältniß zum Geſetz) geſucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundſatz (des Ariſtoteles), die Tugend in dem Mittleren zwiſchen zwey Laſtern zu ſetzen, iſt falſch *). Es ſey z. B. gute Wirthſchaft, als das Mitt-

*) Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethiſch-claſſiſche Formeln: medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus, etc.; medium tenuere beati; insani sapiens nomen habeat etc. enthalten eine ſchaale Weisheit, die gar keine beſtimmte Principien hat: denn dieſes Mittlere zwiſchen zwey äußeren Enden, wer will mir es angeben? Der Geitz (als Laſter) iſt von der Sparſamkeit (als Tugend) nicht darin unterſchieden, daß dieſe zu weit getrieben wird, ſondern hat ein ganz anderes Princip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung, nicht im Genuß ſeines Vermögens, ſondern, mit Entſagung auf denſelben, blos im Beſitz deſſelben zu ſetzen: ſo wie das Laſter der Verſchwendung nicht im Uebermaaße des Genuſſes ſeines Vermögens, ſondern in der ſchlechten Maxime zu ſuchen iſt, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung deſſelben zu ſehen, zum alleinigen Zweck macht.

lere zwiſchen zwey Laſtern, nämlich Verſchwendung und Geiz, gegeben: ſo kann ſie als Tugend, nicht durch die allmählige Verminderung des erſten beyder genannten Laſter (Erſparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben, des dem letzteren Ergebenen, als entſpringend vorgeſtellt werden: indem ſie ſich gleichſam nach entgegengeſetzten Richtungen in der guten Wirthſchaft begegneten; ſondern eine jede derſelben hat ihre eigene Maxime, die der andern nothwendig widerſpricht.

Eben ſo wenig und aus demſelben Grunde kann kein Laſter überhaupt durch eine größere Ausübung gewiſſer Abſichten als es zweckmäßig iſt (e. g. Prodigalitas est excessus in consumendis opibus) oder durch die kleinere Bewirkung derſelben, als ſich ſchickt (e. g. Avaritia est defectus etc.) erklärt werden. Denn, da hiedurch der Grad gar nicht beſtimmt wird, auf dieſen aber, ob das Betragen pflichtmäßig ſey oder nicht, Alles ankommt: ſo kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethiſchen Pflichten müſſen nicht nach den dem Menſchen beigelegten Vermögen dem Geſetz Gnüge zu leiſten, ſondern umgekehrt:

das ſittliche Vermögen muß nach dem Geſetz geſchätzt werden, welches categoriſch gebietet; alſo nicht nach der empiriſchen Kenntniß, die wir vom Menſchen haben, wie ſie ſind, ſondern nach der rationalen, wie ſie der Idee der Menſchheit gemäß ſeyn ſollen. Dieſe drey Maximen der wiſſenſchaf.lichen Behandlung einer Tugendlehre ſind den älteren Apophthegmen entgegengeſetzt:

1) Es iſt nur eine Tugend und nur ein Laſter.

2) Tugend iſt die Beobachtung der Mittelſtraße zwiſchen entgegengeſetzten Meinungen.

3) Tugend muß (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moraliſche Stärke des Willens. Aber dies erſchöpft noch nicht den Begriff; denn eine ſolche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenſchlichen) Weſen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Geſetze ſeines Willens entgegen wirkt; das alſo alles dem Geſetz gemäß gerne thut. Tugend iſt alſo die moraliſche Stärke des Wil-

lens eines Menſchen in Befolgung ſeiner Pflicht: welche eine moraliſche Nöthigung durch ſeine eigene Vernunft iſt, inſofern dieſe ſich zu einer das Geſetz ausführenden Gewalt ſelbſt conſtituirt. — Sie iſt nicht ſelbſt, oder ſie zu beſitzen iſt nicht Pflicht (denn ſonſt würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müſſen), ſondern ſie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen ſittlichen (nach Geſetzen der inneren Freyheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderſtehlich ſeyn ſoll, Stärke erforderlich iſt, deren Grad wir nur durch die Größe der Hinderniſſe, die der Menſch durch ſeine Neigungen ſich ſelber ſchafft, ſchätzen können. Die Laſter, als die Brut geſetzwidriger Geſinnungen, ſind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb dieſe ſittliche Stärke auch, als Tapferkeit (fortitudo moralis), die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menſchen ausmacht; auch wird ſie die eigentliche, nämlich practiſche Weisheit genannt: weil ſie den Endzweck des Daſeyns der Menſchen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Beſitz iſt der Menſch allein frey, geſund,

reich, ein König u. ſ. w. und kann, weder durch Zufall, noch Schickſal einbüßen; weil er ſich ſelbſt beſitzt und der Tugendhafte ſeine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreiſungen, die das Ideal der Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beyſpiele des Widerſpiels deſſen, was die Menſchen jetzt ſind, oder vermuthlich künftig ſeyn werden, an ihrer practiſchen Realität nichts verlieren, und die Anthropologie, welche aus bloßen Erfahrungserkenntniſſen hervorgeht, kann der Anthroponomie, welche von der unbedingt geſetzgebenden Vernunft aufgeſtellt wird, keinen Abbruch thun und, wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menſchen, nicht aufs Geſetz) auch hin und wieder verdienſtlich heißen und einer Belohnung würdig ſeyn kann, ſo muß ſie doch für ſich ſelbſt, ſo wie ſie ihr eigener Zweck iſt, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend, in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird alſo vorgeſtellt, nicht wie der Menſch die Tugend, ſondern als ob die Tugend den Menſchen beſitze; weil es im erſteren Falle ſo ausſehen würde, als ob er noch

die Wahl gehabt hätte (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder anderer angebotenen Waare zu erleſen). — Eine Mehrheit der Tugenden ſich zu denken (wie es denn unvermeidlich iſt) iſt nichts anderes, als ſich verſchiebene moraliſche Gegenſtände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird; eben ſo iſt es mit den entgegenſtehenden Laſtern bewandt. Der Ausdruck, der beyde verperſönlicht, iſt eine äſthetiſche Maſchinerie, die aber doch auf einen moraliſchen Sinn hinweiſet. — Daher iſt eine Aeſthetik der Sitten zwar nicht ein Theil, aber doch eine ſubjective Darſtellung der Metaphyſik derſelben: wo die Gefühle, welche die nöthigende Kraft des moraliſchen Geſetzes begleiten, jener ihre Wirkſamkeit empfindbar machen (z. B. Ekel, Grauen ꝛc. welche den moraliſchen Widerwillen verſinnlichen), um der blos-ſinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

XIV.

Vom Princip der Abſonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Dieſe Abſonderung, auf welcher auch die Obereintheilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet ſich darauf: daß der Begriff der Freyheit, der jenen beyden gemein iſt, die Eintheilung in die Pflichten der äußeren und inneren Freyheit nothwendig macht; von denen die letztern allein ethiſch ſind. — Daher muß dieſe und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht (ſo wie oben die Lehre vom Gewiſſen als Bedingung aller Pflicht überhaupt) als vorbereitender Theil (discursus praeliminaris) vorangeſchickt werden.

Anmerkung.

Von der Tugendlehre nach dem Princip der inneren Freyheit.

Fertigkeit (habitus) iſt eine Leichtigkeit zu handeln und eine ſubjective Vollkommenheit der Willkühr. — Nicht jede ſolche Leichtigkeit aber iſt eine freye Fertigkeit (habitus libertatis); denn, wenn ſie Angewohnheit (assuetudo),

d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derſelben iſt, ſo iſt ſie keine aus der Freyheit hervorgehende, mithin auch nicht moraliſche Fertigkeit. Die Tugend kann man alſo nicht durch die Fertigkeit in freyen geſetzmäßigen Handlungen definiren; wohl aber, wenn hinzugeſetzt würde, „ſich durch die Vorſtellung des Geſetzes im Handeln zu beſtimmen" und da iſt dieſe Fertigkeit eine Beſchaffenheit nicht der Willkühr, ſondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein = geſetzgebendes Begehrungsvermögen iſt und eine ſolche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freyheit aber werden zwey Stücke erfordert: ſeiner ſelbſt in einem gegebenen Fall Meiſter (animus sui compos) und über ſich ſelbſt Herr zu ſeyn (imperium in semetipsum), d. i. ſeine Affecten zu zähmen und ſeine Leidenſchaften zu beherrſchen. — Die Gemüthsart (indoles) in dieſen beyden

Zuſtänden iſt edel (erecta), im entgegengeſetzten Fall aber unedel (indoles abjecta, serva).

XV.

Zur Tugend wird zuerſt erfordert die Herrſchaft über ſich ſelbſt.

Affecten und Leidenſchaften ſind weſentlich von einander unterſchieden; die erſtern gehören zum Gefühl, ſo fern es, vor der Ueberlegung vorhergehend, dieſe ſelbſt unmöglich oder ſchwerer macht. Daher heißt der Affect jäh, oder jach (animus praeceps) und die Vernunft ſagt durch den Tugendbegriff, man ſolle ſich faſſen; doch iſt dieſe Schwäche im Gebrauch ſeines Verſtandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend und gleichſam etwas Kindiſches und Schwaches, was mit dem beſten Willen gar wohl zuſammen beſtehen kann und das einzige Gute noch an ſich hat, daß dieſer Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verſchwiſtert ſich daher nicht ſo ſehr mit dem Laſter, als die Leidenſchaft. Leidenſchaft dagegen iſt die zur

bleibenden Neigung gewordene ſinnliche Begierde (z. B. der Haß im Gegenſatz des Zorns). Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läßt Ueberlegung zu und verſtattet dem Gemüth ſich darüber Grundſätze zu machen und ſo, wenn die Neigung auf das Geſetzwidrige fällt, über ſie zu brüten, ſie tief zu wurzeln und das Böſe dadurch (als vorſätzlich) in ſeine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böſe d. i. ein wahres Laſter iſt.

Die Tugend alſo, ſo fern ſie auf innerer Freyheit gegründet iſt, enthält für die Menſchen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle ſeine Vermögen und Neigungen unter ſeine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrſchaft über ſich ſelbſt, welche über das Verbot, nämlich von ſeinen Gefühlen und Neigungen ſich nicht beherrſchen zu laſſen, (der Pflicht der Apathie) hinzu kommt; weil, ohne daß die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menſchen den Meiſter ſpielen.

XVI.

Zur Tugend wird Apathie (als Stärke betrachtet) nothwendig vorausgeſetzt.

Dieſes Wort iſt, gleich als ob es Fühlloſigkeit, mithin ſubjective Gleichgültigkeit in Anſehung der Gegenſtände der Willkühr, bedeutete, in übelen Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Dieſer Mißdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, daß man diejenige Affectloſigkeit, welche von der Indifferenz zu unterſcheiden iſt, die moraliſche Apathie nennt: da die Gefühle aus ſinnlichen Eindrükken ihren Einfluß auf das moraliſche nur dadurch verlieren, daß die Achtung fürs Geſetz über ſie insgeſammt mächtiger wird. — Es iſt nur die ſcheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil ſelbſt am Guten bis zum Affect ſteigen, oder vielmehr darin ausarten läßt. Man nennt den Affect dieſer Art, Enthuſiasm, und dahin iſt auch die Mäßigung zu deuten, die man ſelbſt für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt, (insani sapiens nomen habeat aequus iniqui — *ultra quam ſatis eſt* virtutem si petat ipsam. *Horat.*) Denn ſonſt iſt es ungereimt zu wäh-

nen, man könne auch wohl allzuweiſe, allzutugendhaft ſeyn. Der Affect gehört immer zur Sinnlichkeit; er mag durch einen Gegenſtand erregt werden, welcher es wolle. Die wahre Stärke der Tugend iſt das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und feſten Entſchließung ihr Geſetz in Ausübung zu bringen. Das iſt der Zuſtand der Geſundheit im moraliſchen Leben; dagegen der Affect, ſelbſt wenn er durch die Vorſtellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erſcheinung iſt, welche Mattigkeit hinterläßt. — Phantaſtiſch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Anſehung der Moralität gleichgültige Dinge (adiaphora) einräumt und ſich alle ſeine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln beſtreut und es nicht gleichgültig findet ob ich mich mit Fleiſch oder Fiſch, mit Bier oder Wein, wenn mir beydes bekömmt, nähre; eine Micrologie, welche, wenn man ſie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrſchaft derſelben zur Tyranney machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend iſt immer im **Fortſchreiten** und hebt doch auch immer **von Vorne an**. — Das erſte folgt daraus, weil ſie, **objectiv** betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber ſich ihm beſtändig zu nähern dennoch Pflicht iſt. Das zweyte gründet ſich, **ſubjectiv**, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menſchen, unter deren Einfluß die Tugend, mit ihren einmal für allemal genommenen Maximen, niemals ſich in Ruhe und Stillſtand ſetzen kann, ſondern, wenn ſie nicht im Steigen iſt, unvermeidlich ſinkt; weil ſittliche Maximen, nicht ſo, wie techniſche, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieſes gehört zur phyſiſchen Beſchaffenheit ſeiner Willensbeſtimmung), ſondern, ſelbſt wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die **Freyheit** in Nehmung ſeiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Character einer Handlung aus Pflicht iſt.

XVII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

Dieſes Princip der Eintheilung muß Erſtlich, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre und zwar der ſpecifiſchen Form nach zu unterſcheiden, und das geſchieht dadurch: daß 1) Tugendpflichten ſolche ſind, für welche keine äußere Geſetzgebung ſtatt findet; 2) daß, da doch aller Pflicht ein Geſetz zum Grunde liegen muß, dieſes in der Ethik ein Pflichtgeſetz, nicht für die Handlungen, ſondern blos für die Maximen der Handlungen gegeben ſeyn kann; 3) daß (was wiederum aus dieſem folgt) die ethiſche Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müſſe.

Zweytens: was das Materiale anlangt, muß ſie, nicht blos als Pflichtlehre überhaupt, ſondern auch als Zwecklehre aufgeſtellt werden: ſo, daß der Menſch ſo wohl ſich ſelbſt, als auch jeden anderen Menſchen, ſich als ſeinen Zweck zu denken verbunden iſt, (die man Pflichten der Selbſtliebe und Nächſtenliebe zu

nennen pflegt) welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Menſch ſich und andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterſcheidung des Materialen vom Formalen (der Geſetzmäßigkeit von der Zweckmäßigkeit) im Princip der Pflicht betrifft, ſo iſt zu merken: daß nicht jede Tugendverpflichtung (obligatio ethica) eine Tugendpflicht (officium ethicum s. virtutis) ſey; mit anderen Worten: daß die Achtung vor dem Geſetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein iſt Tugendpflicht. — Daher giebt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten: weil es zwar viel Obiecte giebt, die für uns Zwecke ſind, welche zu haben zugleich Pflicht iſt, aber nur eine tugendhafte Geſinnung, als ſubjectiver Beſtimmungsgrund ſeine Pflicht zu erfüllen, welche ſich auch über Rechtspflichten erſtreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur auf Tugendpflichten

gehen. Die Wiſſenſchaft von der Art, auch ohne Rückſicht auf mögliche äußere Geſetzgebung verbindlich zu ſeyn, iſt die Ethik ſelbſt, ihrem formalen Princip nach betrachtet.

Anmerkung.

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Eintheilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen: da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben ſeyn konnte? — Die Urſache iſt: weil jene es mit weiten, dieſe aber mit lauter engen Pflichten zu thun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach ſtrenge (präcis) beſtimmend ſeyn muß, eben ſo wenig wie die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorſchrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden ſoll, bedarf, ſondern ſie durch die That wahr macht. — Die Ethik hingegen führt, wegen des Spielraums, den ſie ihren unvollkommenen Pflichten verſtattet, unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in beſon-

deren Fällen anzuwenden ſey und zwar ſo: daß dieſe wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieſer auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und ſo geräth ſie in eine Caſuiſtik, von welcher die Rechtslehre nichts weiß.

Die Caſuiſtik iſt alſo weder eine Wiſſenſchaft, noch ein Theil derſelben; denn das wäre Dogmatik und iſt nicht ſo wohl Lehre, wie etwas gefunden, ſondern Uebung, wie die Wahrheit ſolle geſucht werden. Fragmentariſch alſo, nicht ſyſtematiſch (wie die erſtere ſeyn mußte) in ſie verwebt, nur, gleich den Scholien, zum Syſtem hinzu gethan.

Dagegen: nicht ſowohl die Urtheilskraft, als vielmehr die Vernunft und zwar, in der Theorie ſeiner Pflichten ſowohl als in der Praxis, zu üben, das gehört beſonders zur Ethik, als Methodenlehre der moraliſch-practiſchen Vernunft; wovon die erſtere Uebung darin beſteht, dem Lehrling dasjenige von

Pflichtbegriffen abzufragen, was er ſchon weiß, und die erotematiſche Methode genannt werden kann und dies zwar entweder weil man es ihm ſchon geſagt hat, blos aus ſeinem Gedächtniß, welche die eigentliche catechetiſche, oder weil man voraus ſetzt, daß es ſchon in ſeiner Vernunft natürlicherweiſe enthalten ſey und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogiſche (Socratiſche) Methode heißt.

Der Catechetik als theoretiſcher Uebung entſpricht als Gegenſtück, im Practiſchen, die Aſcetik, welche derjenige Theil der Methodenlehre iſt, in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, ſondern auch wie das Tugendvermögen, ſo wohl als der Wille dazu, in Ausübung geſetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird.

Nach dieſen Grundſätzen werden wir alſo das Syſtem in zweyen Theilen: der ethiſchen Elementarlehre und der ethiſchen Methodenlehre aufſtellen. Jeder Theil wird in ſeine Hauptſtücke, welche im erſten Theile, nach Verſchieden-

heit der Subjecte, wogegen dem Menſchen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweyten nach Verſchiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieſelbe, in verſchiedenen Capiteln zerfället werden.

XVIII.

Die Eintheilung, welche die practiſche Vernunft zu Gründung eines Syſtems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architectoniſche), kann nun nach zweyerley Principien, einzeln oder zuſammen verbunden, gemacht werden; das eine, welches das ſubjective Verhältniß der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden, der Materie nach, das andere, welches das objective Verhältniß der ethiſchen Geſetze zu den Pflichten überhaupt in einem Syſtem der Form nach vorſtellt. — Die erſte Eintheilung iſt die der Weſen, in Beziehung auf welche eine ethiſche Verbindlichkeit gedacht werden kann; die zweyte wäre die der Begriffe der reinen ethiſch-practiſchen Vernunft; welche zu jener ihren Pflichten gehören, die alſo zur Ethik, nur ſo fern ſie Wiſſen-

ſchaft ſeyn ſoll, alſo zu der methodiſchen Zuſammenſetzung aller Sätze, welche nach der erſteren aufgefunden worden, erforderlich ſind.

Erſte Eintheilung der Ethik
nach dem Unterſchiede der Subjecte und ihrer Geſetze.

Sie enthält:
Pflichten

- des Menſchen gegen den Menſchen
  - gegen ſich ſelbſt
  - gegen andere Weſen
- des Menſchen gegen nicht menſchliche Weſen
  - untermenſchliche Weſen
  - übermenſchliche Weſen.

Zweyte Eintheilung der Ethik
nach Principien eines Syſtems der reinen practiſchen Vernunft.

Ethiſche

- Elementarlehre
  - Dogmatik
  - Caſuiſtik
- Methodenlehre
  - Catechetik
  - Aſcetik

Die letztere Eintheilung muß alſo, weil ſie die Form der Wiſſenſchaft betrifft, vor der erſteren, als Grundriß des Ganzen, vorhergehen.

Digitized by Google

I.

Ethiſche Elementarlehre.

Erſter Theil.

Von den Pflichten gegen ſich ſelbſt überhaupt.

Einleitung.

§. 1. Der Begriff einer Pflicht gegen ſich ſelbſt enthält (dem erſten Anſcheine nach) einen Widerſpruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerley Sinn genommen wird, ſo iſt Pflicht gegen ſich ſelbſt ein ſich widerſprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht iſt der einer paſſiven Nöthigung enthalten (ich werde verbunden.) Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich ſelbſt iſt, ſtelle ich mich als verbindend, mithin in einer activen Nöthigung vor; (Ich,

eben daſſelbe Subject, bin der verbindende) und der Satz, der eine Pflicht gegen ſich ſelbſt ausſpricht (ich ſoll mich ſelbſt verbinden), würde eine Verbindlichkeit verbunden zu ſeyn (paſſive Obligation, die doch zugleich, in demſelben Sinne des Verhaltniſſes, eine active wäre), mithin einen Widerſpruch enthalten. — Man kann dieſen Widerſpruch auch dadurch ins Licht ſtellen; daß man zeigt, der Verbindende (auctor obligationis) könne den Verbundenen (subjectum obligationis) jederzeit von der Verbindlichkeit (terminus obligationis) losſprechen; mithin (wenn beyde ein und daſſelbe Subject ſind) er ſey an eine Pflicht, die er ſich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerſpruch enthält.

§. 2. Es giebt doch Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Denn ſetzet: es gebe keine ſolche Pflichten, ſo würde es überall gar keine äußere Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen andere nicht für verbunden erkennen, als nur ſo fern ich zugleich mich ſelbſt verbinde; weil das Geſetz, Kraft deſſen ich mich für verbunden

achte, in allen Fällen aus meiner eigenen practiſchen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Anſehung meiner ſelbſt bin. *)

§. 3, Aufſchluß dieſer ſcheinbaren Antinomie.

Der Menſch betrachtet ſich, in dem Bewußtſeyn einer Pflicht gegen ſich ſelbſt, als Subject derſelben, in zwiefacher Qualität: erſtlich als Sinnenweſen, d. i. als Menſch (zu einer der Thierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftweſen (nicht blos vernünftiges Weſen, weil die Vernunft nach ihrem theoretiſchen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Weſens ſeyn könnte), welches kein Sinn erreicht und das ſich nur in moraliſch-practiſchen Verhältniſſen, wo die unbegreifliche Eigenſchaft der

*) So ſagt man, wenn es z. B. einen Punkt meiner Ehrenrettung oder der Selbſterhaltung betrifft: „ich bin mir das ſelbſt ſchuldig.“ Selbſt wenn es Pflichten von minderer Bedeutung die nämlich nicht das Nothwendige, ſondern nur das Verdienſtliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, ſpreche ich ſo: z. B. „ich bin es mir ſelbſt ſchuldig meine Geſchicklichkeit für den Umgang mit Menſchen u. ſ. w. zu erweitern (mich zu cultiviren.)“

Freyheit ſich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich geſetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.

Der Menſch nun, als vernünftiges Naturweſen (homo phaenomenon) iſt durch ſeine Vernunft, als Urſache, beſtimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt und hiebey kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. Eben derſelbe aber ſeiner Perſönlichkeit nach, d. i. als mit innerer Freyheit begabtes Weſen (homo noumenon) gedacht; iſt ein der Verpflichtung fähiges Weſen und zwar gegen ſich ſelbſt (die Menſchheit in ſeiner Perſon) betrachtet, ſo: daß der Menſch (in zweyerley Bedeutung betrachtet) ohne in Widerſpruch mit ſich zu gerathen, (weil der Begriff von Menſchen nicht in einem und demſelben Sinn gedacht wird) eine Pflicht gegen ſich ſelbſt anerkennen kann.

§. 4. Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt.

Die Eintheilung kann nur in Anſehung des Objects der Pflicht, nicht in Anſehung des ſich verpflichtenden Subjects, gemacht werden. Das

verpflichtete ſowohl als das verpflichtende Subject iſt immer nur der Menſch, und wenn es uns, in theoretiſcher Rückſicht, gleich erlaubt iſt im Menſchen Seele und Körper als Naturbeſchaffenheiten des Menſchen von einander zu unterſcheiden, ſo iſt es doch nicht erlaubt ſie als verſchiedene den Menſchen verpflichtende Subſtanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu ſeyn. — Wir ſind, weder durch Erfahrung, noch durch Schlüſſe der Vernunft, hinreichend darüber belehrt, ob der Menſch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterſchiedene und von dieſem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geiſtige Subſtanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenſchaft der Materie ſeyn möge und, wenn es ſich auch auf die erſtere Art verhielte, ſo würde doch keine Pflicht des Menſchen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subject), ob er gleich der menſchliche iſt, denkbar ſeyn.

1) Es wird daher nur eine objective Eintheilung der Pflichten gegen ſich ſelbſt in das Formale und Materiale derſelben ſtatt finden;

wovon die eine einſchränkend (negative Pflichten) die andere erweiternd (poſitive Pflichten gegen ſich ſelbſt) ſind: jene, welche dem Menſchen in Anſehung des Zwecks ſeiner Natur verbieten demſelben zuwider zu handeln, mithin blos auf die moraliſche Selbſterhaltung, dieſe, welche gebieten ſich einen gewiſſen Gegenſtand der Willkühr zum Zweck zu machen und auf die Vervollkommung ſeiner ſelbſt, gehen: von welchen beyde zur Tugend entweder als Unterlaſſungspflichten (sustine et abstine) oder als Begehungspflichten (viribus concessis utere), beyde aber als Tugendpflichten gehören. Die erſtere gehört zur moraliſchen Geſundheit (ad esse) des Menſchen, ſowohl als Gegenſtandes ſeiner äußeren, als ſeines inneren Sinnes zu Erhaltung ſeiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität). Die andere zur moraliſchen Wohlhabenheit (ad melius esse; opulentia moralis), welche in dem Beſitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens beſteht, ſo fern dieſes erwerblich iſt und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) ſeiner ſelbſt gehört. — Der

erſtere Grundſatz der Pflicht gegen ſich ſelbſt liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäß (naturae convenienter vive) d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweyte in dem Satz: mache dich vollkommner, als die bloße Natur dich ſchuf (perfice te ut finem; perfice te ut medium).

2) Es wird eine ſubjective Eintheilung der Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, d. i. eine ſolche, nach der das Subject der Pflicht (der Menſch) ſich ſelbſt, entweder als animaliſches (phyſiſches) und zugleich moraliſches, oder blos als moraliſches Weſen betrachtet.

Da ſind nun die Antriebe der Natur was die Thierheit des Menſchen betrifft, a) der, durch welchen die Natur die Erhaltung ſeiner ſelbſt, b) die Erhaltung der Art, c) die Erhaltung ſeines Vermögens zum angenehmen aber doch nur thieriſchen Lebensgenuß beabſichtigt. — Die Laſter, welche hier der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt widerſtreiten, ſind: der Selbſtmord, der unnatürliche Gebrauch den jemand von der Geſchlechtsneigung macht, und der, das Vermögen zum

zweckmäßigen Gebrauch ſeiner Kräfte ſchwächende, unmäßige Genuß der Nahrungsmittel.

Was aber die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſches Weſen (ohne auf ſeine Thierheit zu ſehen) betrifft, ſo beſteht ſie im Formalen, der Uebereinſtimmung der Maximen ſeines Willens mit der Würde der Menſchheit in ſeiner Perſon; alſo im Verbot, daß er ſich ſelbſt des Vorzugs eines moraliſchen Weſens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freyheit nicht beraube und dadurch zum Spiel bloſſer Neigungen, alſo zur Sache, mache. — Die Laſter, welche dieſer Pflicht entgegen ſtehen, ſind: die Lüge, der Geitz, und die falſche Demuth (Kriecherey). Dieſe nehmen ſich Grundſätze, welche ihrem Character, als moraliſcher Weſen, d. i. der inneren Freyheit, der angebornen Würde des Menſchen geradezu (ſchon der Form nach) widerſprechen, welches ſo viel ſagt: ſie machen ſich es zum Grundſatz, keinen Grundſatz, und ſo auch keinen Character, zu haben, d. i. ſich wegzuwerfen und ſich zum Gegenſtande der Verachtung zu

machen. — Die Tugend, welche allen dieſen Laſtern entgegen ſteht, könnte die *Ehrliebe* (honestas interna, justum sui aestimium) eine von der *Ehrbegierde* (ambitio), (welche auch ſehr niederträchtig ſeyn kann) himmelweit unterſchiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieſer Betitelung in der Folge beſonders vorkommen.

Digitized by Google

Der Tugendlehre Erſter Theil.

Ethiſche Elementarlehre.

Erſtes Buch.

Von den vollkommenen Pflichten gegen ſich ſelbſt.

Erſtes Hauptſtück.

Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als einem animaliſchen Weſen.

§. 5.

Die, wenn gleich nicht vornehmſte, doch erſte Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, in der Qualität ſeiner Thierheit, iſt die Selbſterhaltung in ſeiner animaliſchen Natur.

Das Widerſpiel derſelben iſt der willkührliche phyſiſche Tod, welcher wiederum entweder als total oder blos partial gedacht werden kann. Der phyſiſche, die Entleibung (autochiria) kann alſo auch als total (suicidium) oder partial, Entgliederung (Verſtümmelung)

ſeyn, welche wiederum in die materiale, da man ſich ſelbſt gewiſſer integrirenden Theile, als Organe, beraubt, d. i. ſich verſtümmelt, und die formale, da man ſich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des phyſiſchen (und hiemit indirect auch des moraliſchen) Gebrauchs ſeiner Kräfte beraubt.

Da in dieſem Hauptſtücke nur von negativen Pflichten, folglich von Unterlaſſungen nur die Rede iſt, ſo werden die Pflichtartikel wider die Laſter gerichtet ſeyn müſſen, welche der Pflicht gegen ſich ſelbſt entgegengeſetzt ſind.

Des erſten Hauptſtücks
Erſter Artikel.
Von der Selbſtentleibung.

§. 6.

Die willkührliche Entleibung ſeiner ſelbſt kann nur dann allererſt Selbſtmord (homicidium dolosum) genannt werden, wenn bewieſen werden kann, daß ſie überhaupt ein Verbrechen iſt, welches entweder an unſerer eigenen Perſon oder auch durch dieſer ihre

Selbſtentleibung an anderen begangen wird (z. B. wenn eine ſchwangere Perſon ſich ſelbſt umbringt).

a) Die Selbſtentleibung iſt ein Verbrechen (Mord). Dieſes kann nun zwar auch als Uebertretung ſeiner Pflicht gegen andere Menſchen (Eheleute, Eltern gegen Kinder, des Unterthans gegen ſeine Obrigkeit, oder ſeine Mitbürger, endlich auch gegen Gott betrachtet werden, deſſen uns anvertrauten Poſten in der Welt der Menſch verläßt, ohne davon abgerufen zu ſeyn) betrachtet werden; — aber hier iſt nur die Rede von Verletzung einer Pflicht gegen ſich ſelbſt, ob nämlich, wenn ich auch alle jene Rückſichten bey Seite ſetzte, der Menſch doch zur Erhaltung ſeines Lebens, blos durch ſeine Qualität als Perſon verbunden ſey, und hierin eine (und zwar ſtrenge) Pflicht gegen ſich ſelbſt anerkennen müſſe.

Daß der Menſch ſich ſelbſt beleidigen könne, ſcheint ungereimt zu ſeyn (volenti non fit injuria). Daher ſahe es der Stoiker für einen Vorzug ſeiner (des Weiſen) Perſönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als aus einem Zimmer das raucht), ungedrängt durch gegen-

wärtige oder beſorgliche Uebel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen; weil er in demſelben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieſer Muth, dieſe Seelenſtärke, den Tod nicht zu fürchten und etwas zu kennen, was der Menſch noch höher ſchätzen kann, als ſein Leben, hätte ihm ein um noch ſo viel größerer Bewegungsgrund ſeyn müſſen, ſich, ein Weſen von ſo großer, über die ſtärkſte ſinnliche Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerſtören, mithin ſich des Lebens nicht zu berauben.

Der Perſönlichkeit kann der Menſch ſich nicht entäußern, ſo lange von Pflichten die Rede iſt, folglich ſo lange er lebt, und es iſt ein Widerſpruch, die Befugniß zu haben ſich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frey ſo zu handeln, als ob es zu dieſer Handlung gar keiner Befugniß bedürfte. Das Subject der Sittlichkeit in ſeiner eigenen Perſon zernichten, iſt eben ſo viel, als die Sittlichkeit ſelbſt ihrer Exiſtenz nach, ſo viel an ihm iſt, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an ſich ſelbſt iſt; mithin über ſich als bloßes Mittel zu ihm beliebigen Zweck zu disponiren, heißt die

Menſchheit in ſeiner Perſon (homo noumenon) abwürdigen, der doch der Menſch (homo phaenomenon) zur Erhaltung anvertrauet war.

Sich eines integrirenden Theils als Organs berauben (verſtümmeln), z. B. einen Zahn zu verſchenken, oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Caſtration mit ſich vornehmen zu laſſen, um als Sänger bequemer leben zu können, u. dgl. gehört zum partialen Selbſtmorde; aber nicht ein abgeſtorbenes oder die Abſterbung drohendes, und hiemit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation, oder, was zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers iſt, z. E. die Haare, ſich abnehmen zu laſſen, kann zum Verbrechen an ſeiner eigenen Perſon nicht gerechnet werden; wiewohl der letztere Fall nicht ganz ſchuldfrey iſt, wenn er zum äußeren Erwerb beabſichtigt wird.

Caſuiſtiſche Fragen.

Iſt es Selbſtmord, ſich (wie Curtius) in den gewiſſen Tod zu ſtürzen, um das Vaterland zu retten? — oder iſt das vorſetzliche

Märterthum, ſich für das Heil des Menſchen-geſchlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzuſehen?

Iſt es erlaubt dem ungerechten Todesurtheile ſeines Oberen durch Selbſttödtung zuvor zu kommen? — ſelbſt wenn dieſer es (wie Nero am Seneca) erlaubte zu thun?

Kann man es einem großen unlängſt ver-ſtorbenen Monarchen zum verbrecheriſchen Vor-haben anrechnen, daß er ein behend wirkendes Gift bei ſich führte, vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er perſönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt ſey, Bedingungen der Auslöſung einzugehn, die ſeinem Staate nachtheilig ſeyn könnten; denn dieſe Abſicht kann man ihm unterlegen, ohne daß man nöthig hat, hierunter einen bloßen Stolz zu vermuthen?

Ein Mann empfand ſchon die Waſſerſcheu, als Wirkung von dem Biß eines tollen Hundes, und, nachdem er ſich darüber ſo erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, daß jemand daran geheilt worden ſey, brachte er ſich ſelbſt um, damit, wie er in einer hinterlaſſenen Schrift ſagte, er nicht in ſeiner Hundewuth (zu wel-

cher er ſchon den Anfall fühlte) andere Menſchen auch unglücklich machte; es frägt ſich ob er damit unrecht that?

Wer ſich die Pocken einimpfen zu laſſen beſchließt, wagt ſein Leben aufs Ungewiſſe: ob er es zwar thut um ſein Leben zu erhalten, und iſt ſo fern in einem weit bedenklicheren Fall des Pflichtgeſetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigſtens den Sturm nicht macht, dem er ſich anvertraut, ſtatt deſſen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, ſich ſelbſt zuzieht. Iſt alſo die Pockeninoculation erlaubt?

Zweyter Artikel.

Von der wohllüſtigen Selbſtſchändung.

§. 7.

So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Perſon, ſo iſt die Liebe zum Geſchlecht von ihr zur Erhaltung der Art beſtimmt; d. i. eine jede von beyden iſt Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Urſache mit einer Wirkung verſteht, in welcher jene, auch ohne ihr dazu

einen Verſtand beyzulegen, dieſe doch nach der Analogie mit einem ſolchen, alſo gleichſam abſichtlich Menſchen hervorbringend gedacht wird. Es frägt ſich nun, ob der Gebrauch des letzteren Vermögens, in Anſehung der Perſon ſelbſt, die es ausübt, unter einem einſchränkenden Pflichtgeſetz ſtehe, oder ob dieſe, auch ohne jenen Zweck zu beabſichtigen, den Gebrauch ihrer Geſchlechtseigenſchaften der bloßen thieriſchen Luſt zu widmen befugt ſey, ohne damit einer Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewieſen, daß der Menſch ſich einer anderen Perſon dieſer Luſt zu gefallen, ohne beſondere Einſchränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwey Perſonen wechſelſeitig einander verpflichten. Hier aber iſt die Frage: ob in Anſehung dieſes Genuſſes eine Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt obwalte, deren Uebertretung eine Schändung (nicht blos Abwürdigung) der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon ſey. Der Trieb zu jenem wird Fleiſchesluſt (auch Wohlluſt ſchlechthin) genannt. Das Laſter, welches dadurch erzeugt wird, heißt Unkeuſchheit, die Tugend aber in Anſehung

dieſer ſinnlichen Antriebe, wird Keuſchheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt vorgeſtellt werden ſoll. **Unnatürlich** heißt eine Wohlluſt, wenn der Menſch dazu, nicht durch den wirklichen Gegenſtand, ſondern durch die Einbildung von demſelben, alſo zweckwidrig, ihn ſich ſelbſt ſchaffend, gereitzt wird. Denn ſie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar einen noch wichtigern, als ſelbſt der der Liebe zum Leben iſt, weil dieſer nur auf Erhaltung des Individuum, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Daß ein ſolcher naturwidrige Gebrauch (alſo Mißbrauch) ſeiner Geſchlechtseigenſchaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchſten Grad widerſtreitende Verletzung der Pflicht wider ſich **ſelbſt** ſey, fällt jedem, zugleich mit dem Gedanken von demſelben, ſo fort auf, erregt eine Abkehrung von dieſem Gedanken, in der Maaße, daß ſelbſt die Nennung eines ſolchen Laſters bey ſeinem eigenen Namen für unſittlich gehalten wird, welches, bei dem des Selbſtmords, nicht geſchieht; den man, mit allen ſeinen Greueln (in einer species facti)

der Welt vor Augen zu legen im mindeſten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Menſch überhaupt ſich beſchämt fühle, einer ſolchen ihn ſelbſt unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung ſeiner eigenen Perſon fähig zu ſeyn: ſo daß ſelbſt die erlaubte (an ſich freylich blos thieriſche) körperliche Gemeinſchaft beyder Geſchlechter in der Ehe im geſitteten Umgange viel Feinheit veranlaßt und erfodert, um einen Schleyer darüber zu werfen, wenn davon geſprochen werden ſoll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzuläßigkeit jenes unnatürlichen, und ſelbſt auch des blos unzweckmäßigen Gebrauchs ſeiner Geſchlechtseigenſchaften als Verletzung (und zwar, was den erſteren betrifft, im höchſten Grade) der Pflicht gegen ſich ſelbſt, iſt nicht ſo leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freylich darin, daß der Menſch ſeine Perſönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgiebt, indem er ſich blos zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon durch ein ſolches Laſter in ſeiner Unnatürlichkeit, da es, der Form (der Geſinnung)

nach, ſelbſt das des Selbſtmordes noch zu übergehen ſcheint, iſt dabey nicht erklärt. Es ſey denn, daß da die trotzige Wegwerfung ſeiner ſelbſt im letzteren, als eine Lebenslaſt, wenigſtens nicht eine weichliche Hingebung an thieriſche Reitze iſt, ſondern Muth erfodert, wo immer noch Achtung für die Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon Platz findet, jene, welche ſich gänzlich der thieriſchen Neigung überläßt, den Menſchen zur genießbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenſtande macht, und ſo aller Achtung für ſich ſelbſt beraubt.

Caſuiſtiſche Fragen.

Der Zweck der Natur iſt in der Beywohnung der Geſchlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf alſo wenigſtens nicht zuwider gehandelt werden. Iſt es aber erlaubt, auch ohne auf dieſen Rückſicht zu nehmen, ſich (ſelbſt wenn es in der Ehe geſchähe) jenes Gebrauchs anzumaßen?

Iſt es z. B. zur Zeit der Schwangerſchaft, — iſt es bey der Sterilität des Weibes (Alters

oder Krankheit wegen), oder wenn dieſes keinen Anreiz dazu bey ſich findet, nicht dem Naturzwecke und hiemit auch der Pflicht gegen ſich ſelbſt, an einem oder dem anderen Theil, eben ſo wie bey der unnatürlichen Wohlluſt, zuwider, von ſeinen Geſchlechtseigenſchaften Gebrauch zu machen; oder giebt es hier ein Erlaubnißgeſetz der moraliſch-practiſchen Vernunft, welches in der Colliſion ihrer Beſtimmungsgründe etwas, an ſich zwar Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch größeren Uebertretung (gleichſam nachſichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einſchränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purism (einer Pedanterey in Anſehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derſelben betrifft) zählen, und den thieriſchen Neigungen, mit Gefahr der Verlaſſung des Vernunftgeſetzes, einen Spielraum verſtatten?

Die Geſchlechtsneigung wird auch Liebe (in der engſten Bedeutung des Worts) genannt und iſt in der That die größte Sinnenluſt, die an einem Gegenſtande möglich iſt; — nicht blos ſinnliche Luſt, wie an Gegenſtänden, die in der bloßen Reflexion über ſie gefallen,

(da die Empfänglichkeit für ſie Geſchmack heißt) ſondern die Luſt aus dem Genuſſe einer anderen Perſon, die alſo zum Begehrungsvermögen und zwar der höchſten Stufe deſſelben, der Leidenſchaft, gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden; (denn beyde halten eher vom fleiſchlichen Genuß ab) ſondern iſt eine Luſt von beſonderer Art (sui generis) und das Brünſtigſeyn hat mit der moraliſchen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl ſie mit der letzteren, wenn die practiſche Vernunft mit ihren einſchränkenden Bedingungen hinzu kommt, in enge Verbindung treten kann?

Dritter Artikel.

Von der Selbſtbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel.

§. 8.

Das Laſter in dieſer Art der Unmäßigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen (ſolchen Krankheiten),

die der Menſch ſich dadurch zuzieht, beurtheilt; denn da wäre es ein Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückſeligkeit), wodurch ihm entgegen gearbeitet werden ſollte, welches aber nie eine Pflicht, ſondern nur eine Klugheitsregel begründen kann: wenigſtens wäre es kein Princip einer directen Pflicht.

Die thieriſche Unmäßigkeit im Genuß der Nahrung, iſt der Mißbrauch der Genießmittel, wodurch daß Vermögen des intellectuellen Gebrauchs derſelben gehemmt oder erſchöpft wird. Verſoffenheit und Gefräßigkeit ſind die Laſter, die unter dieſe Rubrik gehören. Im Zuſtande der Betrunkenheit iſt der Menſch nur wie ein Thier, nicht als Menſch, zu behandeln; durch die Ueberladung mit Speiſen und in einem ſolchen Zuſtande iſt er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Ueberlegung im Gebrauch ſeiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewiſſe Zeit gelähmt. — Daß ſich in einen ſolchen Zuſtand zu verſetzen, Verletzung einer Pflicht wider ſich ſelbſt ſey, fällt von ſelbſt in die Augen. Die erſte dieſer Erniedrigungen, ſelbſt unter die thieriſche Na-

tur, wird gewöhnlich durch gegohrene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnſaft und andere Producte des Gewächsreichs, bewirkt, und wird dadurch verführeriſch, daß dadurch auf eine Weile geträumte Glückſeligkeit und Sorgenfreyheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht, Niedergeſchlagenheit aber und Schwäche, und was das Schlimmſte iſt, Nothwendigkeit dieſes Betäubungsmittel zu wiederhohlen, ja wohl gar damit zu ſteigern, eingeführt wird. Die Gefräßigkeit iſt ſofern noch unter jener thieriſchen Sinnenbeluſtigung, daß ſie blos den Sinn als paſſive Beſchaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, welche doch noch ein thätiges Spiel der Vorſtellungen, wie im vorerwähnten Genuß der Fall iſt, beſchäftigt; mithin ſich dem des Viehes noch mehr nähert.

Caſuiſtiſche Fragen.

Kann man dem Wein, wenn gleich nicht als Panegyriſt, doch wenigſtens als Apologet, einen Gebrauch verſtatten, der bis nahe an die Berauſchung reicht; weil er doch die Geſellſchaft

zur Geſprächigkeit belebt, und damit Offenherzigkeit verbindet. — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienſt zugeſtehen, das zu befördern, was Seneca von Cato rühmt: virtus ejus incaluit mero? — Der Gebrauch des Opium und Brandtweins ſind, als Genießmittel, der Niederträchtigkeit näher, weil ſie, bey dem geträumten Wohlbefinden, ſtumm, zurückhaltend und unmittheilbar machen, daher auch nur als Arzneymittel erlaubt ſind. — Wer kann aber das Maas für einen beſtimmen, der in den Zuſtand, wo er zum Meſſen keine klare Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitſchaft iſt? Der Mohammedanism, welcher den Wein ganz verbietet, hat alſo ſehr ſchlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmäßigkeit in beyderley Art des Genuſſes, hat doch, außer dem blos phyſiſchen Wohlleben, noch etwas zum ſittlichen Zweck abzielendes an ſich, nämlich viel Menſchen und lange zu wechſelſeitiger Mittheilung zuſammen zu halten: gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn ſie, wie Cheſterfield ſagt, über die Zahl der Muſen geht) nur eine kleine Mittheilung

(mit den nächſten Beyſitzern) erlaubt, mithin die Veranſtaltung jenem widerſpricht, ſo bleibt ſie immer Verleitung zum Unſittlichen, nämlich der Unmäßigkeit, der Uebertretung der Pflicht gegen ſich ſelbſt; auch ohne auf die phyſiſchen Nachtheile der Ueberladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu ſehen. Wie weit geht die ſittliche Befugniß, dieſen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?

Zweytes Hauptſtück.

Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als einem moraliſchen Weſen.

Sie iſt den Laſtern: Lüge, Geitz und falſche Demuth (Kriecherey) entgegen geſetzt.

I.

Von der Lüge.

§. 9.

Die größte Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſches Weſen betrachtet (die Menſchheit in ſeiner Perſon), iſt das Widerſpiel der Wahrhaftig-

keit: Die Lüge (aliud lingua promtum, aliud pectore incluſum gerere). Daß eine jede vorſetzliche Unwahrheit in Aeußerung ſeiner Gedanken dieſen harten Namen (den ſie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn ſie anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus Unſchädlichkeit kein Befugniß hernimmt, nicht ablehnen könne, iſt für ſich ſelbſt klar. Denn Ehrloſigkeit (ein Gegenſtand der moraliſchen Verachtung zu ſeyn), welche ſie begleitet, die begleitet auch den Lügner, wie ſein Schatten. Die Lüge kann eine äußere (mendacium externum), oder auch eine innere ſeyn. — Durch jene macht er ſich in Anderer, durch dieſe aber, was noch mehr iſt, in ſeinen eigenen Augen zum Gegenſtande der Verachtung, und verletzt die Würde der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon; wobey der Schade, der anderen Menſchen daraus entſpringen kann, nicht das Eigenthümliche des Laſters betrifft; (denn da beſtände es blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere) und alſo hier nicht in Anſchlag kommt, ja auch nicht der Schade den er ſich ſelbſt zuzieht; denn alsdenn würde es blos, als Klugheitsfehler, der pragmatiſchen,

nicht der moraliſchen Maxime widerſtreiten, und gar nicht als Pflichtverletzung angeſehen werden können. — Die Lüge iſt Wegwerfung und gleichſam Vernichtung ſeiner Menſchenwürde. Ein Menſch, der ſelbſt nicht glaubt, was er einem Anderen (wenn es auch eine blos idealiſche Perſon wäre) ſagt, hat einen noch geringeren Werth, als wenn er blos Sache wäre; denn von dieſer Eigenſchaft etwas zu nutzen, kann ein anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil ſie etwas Wirkliches und Gegebenes iſt; aber die Mittheilung ſeiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (abſichtlich) enthalten, was der Sprechende dabey denkt, iſt ein der natürlichen Zweckmäßigkeit ſeines Vermögens der Mittheilung ſeiner Gedanken gerade entgegen geſetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf ſeine Perſönlichkeit und eine blos täuſchende Erſcheinung vom Menſchen, nicht der Menſch ſelbſt. — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit, und, wenn dieſe zugleich Verſprechen ſind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

Die Lüge (in der ethiſchen Bedeutung des Worts), als vorſetzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht anderen ſchädlich zu ſeyn, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre ſie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch blos Leichtſinn, oder gar Gutmüthigkeit, die Urſache davon ſeyn, ja ſelbſt ein wirklich guter Zweck dadurch beabſichtigt werden, ſo iſt doch die Art ihm nachzugehen durch die bloße Form ein Verbrechen des Menſchen an ſeiner eigenen Perſon, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menſchen in ſeinen eigenen Augen verächtlich machen muß.

Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menſchen ſich zu Schulden kommen laſſen, zu beweiſen, iſt leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, ſcheint doch ſchwerer zu ſeyn; weil eine zweyte Perſon dazu erforderlich iſt, die man zu hintergehen die Abſicht hat, ſich ſelbſt aber vorſetzlich zu betrügen einen Widerſpruch in ſich zu enthalten ſcheint.

Der Menſch, als moraliſches Weſen (homo noumenon), kann ſich ſelbſt, als phyſiſches Weſen (homo phaenomenon), nicht als bloßes Mittel (Sprachmaſchine) brauchen, das

an den inneren Zweck (der Gedankenmitthei=lung) nicht gebunden wäre, ſondern iſt an die Bedingung der Uebereinſtimmung mit der Er=klärung (declaratio) des erſteren gebunden, und gegen ſich ſelbſt zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen ſolchen in ſich findet, aber, in=dem er ſich überredet, es könne doch nicht ſchaden, wohl aber nutzen, einen ſolchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall ſeine Gunſt zu erheucheln. Oder, wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel iſt, aber ſich doch mit innerer Verehrung ſeines Geſetzes ſchmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe, bey ſich fühlt.

Unredlichkeit iſt blos Ermangelung an Ge=wiſſenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntniſſes vor ſeinem inneren Richter, der als eine andere Perſon gedacht wird, wenn dieſe in ihrer höchſten Strenge betrachtet wird, wo ein Wunſch (aus Selbſtliebe) für die That genommen wird, weil er einen an ſich guten Zweck vor ſich hat, und die innere

Lüge, ob ſie zwar der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider iſt, erhält hier den Namen einer Schwachheit, ſo wie der Wunſch eines Liebhabers lauter gute Eigenſchaften an ſeiner Geliebten zu finden ihm ihre augenſcheinliche Fehler unſichtbar macht. — Indeſſen verdient dieſe Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen ſich ſelbſt verübt, doch die ernſtlichſte Rüge: weil, von einer ſolchen faulen Stelle (der Falſchheit, welche in der menſchlichen Natur gewurzelt zu ſeyn ſcheint) aus, das Uebel der Unwahrhaftigkeit ſich auch in Beziehung auf andere Menſchen verbreitet, nachdem einmal der oberſte Grundſatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden. —

Anmerkung.

Es iſt merkwürdig, daß die Bibel das erſte Verbrechen, wodurch das Böſe in die Welt gekommen iſt, nicht vom Brudermorde (Cains), ſondern von der erſten Lüge datirt, (weil gegen jenen ſich doch die Natur empört) und als den Urheber alles Böſen, den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen, nennt;

wiewohl die Vernunft von dieſem Hange der Menſchen zur Gleisnerey (esprit fourbe), der doch vorher gegangen ſeyn muß, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Act der Freyheit nicht (gleich einer phyſiſchen Wirkung) nach dem Naturgeſetz des Zuſammenhanges der Wirkung und ihrer Urſache, welche insgeſammt Erſcheinungen ſind, deducirt und erklärt werden kann.

Caſuiſtiſche Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das ganz gehorſamſter Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor frägt einen ſeiner Leſer: wie gefällt ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illuſoriſch gegeben werden; da man über die Verfänglichkeit einer ſolchen Frage ſpöttelte; aber wer hat den Witz immer bey der Hand? Das geringſte Zögern mit der Antwort, iſt ſchon Kränkung des Verfaſſers; darf er dieſem alſo zum Munde reden?

In wirklichen Geſchäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, wenn ich da eine Unwahrheit ſage, muß ich alle die Folgen verantworten, die daraus entſpringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewiſſer Menſch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen ſolle. Der Dienſtbothe thut dieſes: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwiſcht und ein großes Verbrechen ausübt, welches ſonſt durch die gegen ihn ausgeſchickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld (nach ethiſchen Grundſätzen)? Allerdings auch auf den letzteren, welcher hier eine Pflicht gegen ſich ſelbſt durch eine Lüge verletzte, deren Folgen ihm nun durch ſein eigen Gewiſſen zugerechnet werden.

II.
Vom Geitze.

§. 10.

Ich verſtehe hier unter dieſem Namen nicht den habſüchtigen Geitz (der Erweiterung ſeines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben, über die Schranken des wahren Bedürfniſſes);

denn dieſer kann auch als bloße Verletzung ſeiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden: auch nicht den kargen Geitz, welcher, wenn er ſchimpflich iſt, Knickerey oder Knauſerey genannt wird, aber doch blos Vernachläßigung ſeiner Liebespflichten gegen Andere ſeyn kann; ſondern die Verengung ſeines eigenen Genuſſes der Mittel zum Wohlleben unter das Maas des wahren eigenen Bedürfniſſes, dieſer Geitz iſt es eigentlich, der hier gemeint iſt, welcher der Pflicht gegen ſich ſelbſt widerſtreitet.

An der Rüge dieſes Laſters kann man ein Beyſpiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung, der Tugenden ſo wohl als Laſter, durch den bloßen Grad, deutlich machen und zugleich die Unbrauchbarkeit des Ariſtoteliſchen Grundſatzes darthun: daß die Tugend in der Mittelſtraße zwiſchen zwey Laſtern beſtehe.

Wenn ich nämlich zwiſchen Verſchwendung und Geitz die gute Wirthſchaft als das Mittlere anſehe, und dieſes das Mittlere des Grades ſeyn ſoll: ſo würde ein Laſter in das (contrarie) entgegengeſetzte Laſter, nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und ſo

würde dieſe nichts anders, als ein vermindertes, oder vielmehr verſchwindendes Laſter ſeyn, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht ſey.

Nicht das Maas der Ausübung ſittlicher Maximen, ſondern das objective Princip derſelben, muß als verſchieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laſter von der Tugend unterſchieden werden ſoll. — Die Maxime des habſüchtigen Geitzes (als Verſchwenders) iſt: alle Mittel des Wohllebens in der Abſicht auf den Genuß anzuſchaffen und zu erhalten. — Die des kargen Geitzes iſt hingegen der Erwerb ſo wohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, aber ohne Abſicht auf den Genuß, (d. i. ohne daß dieſer, ſondern nur der Beſitz der Zweck ſey).

Alſo iſt das eigenthümliche Merkmal des letzteren Laſters der Grundſatz des Beſitzes der Mittel zu allerley Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derſelben für ſich brauchen zu wollen und ſich ſo des angenehmen Lebens-

genuſſes zu berauben: welches der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks gerade entgegengeſetzt iſt *). Verſchwendung und

*) Der Satz: man ſoll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, ſagt ſo viel als nichts; denn er iſt tautologiſch. Was heißt zu viel thun? Antw. Mehr als Gut iſt; was heißt zu wenig thun? Antw. Weniger thun als Gut iſt. Was heßt: ich ſoll (etwas thun oder unterlaſſen)? Antw. Es iſt nicht gut (wider die Pflicht mehr oder auch weniger zu thun, als gut iſt. Wenn das die Weisheit iſt, die zu erforſchen wir zu den Alten (dem Ariſtoteles), gleich als ſolchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren ſollen: virtus consistit in medio, medium tenuere beati, est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum, ſo haben wir ſchlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es giebt zwiſchen Wahrhaftigkeit und Lüge (als contradictorie oppositis) kein Mittleres: aber wohl zwiſchen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als contrarie oppositis), da an dem, welcher ſeine Meinung erklärt, Alles, was er ſagt, wahr iſt, er aber nicht die ganze Wahrheit ſagt. Nun iſt doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieſes Mittlere anweiſe. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (latitudinem) und, was zu thun ſey, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatiſchen), nicht denen der Sittlichkeit (den moraliſchen), d. i. nicht als enge (officium strictum) ſondern nur als weite Pflicht (officium latum) entſchieden werden. Daher der, welcher die Grundſätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung im Mehr oder

Kargheit ſind alſo nicht durch den Grad, ſondern ſpecifiſch durch die entgegengeſetzte Maximen von einander unterſchieden.

Caſuiſtiſche Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen ſich ſelbſt die Rede iſt und Habſucht (Unerſättlichkeit im Erwerb) um zu verſchwenden, eben ſo wohl als Knauſerey (Peinlichkeit im Verthun), **Selbſtſucht** (solipsismus) zum Grunde haben, und beyde, die Verſchwendung ſo wohl als die Kargheit, blos darum verwerflich zu ſeyn ſcheinen, weil ſie auf Armuth hinaus lau-

Weniger, als die Klugheit vorſchreibt, einen **Fehler** (peccatum) begehn, aber nicht darin, daß er dieſen **Grundſätzen** mit Strenge anhänglich iſt, ein **Laſter** (vitium) ausüben, und Horazens Vers: insani sapiens nomen habeat aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam, iſt, nach dem Buchſtaben genommen, grundfalſch. Sapiens bedeutet hier wohl nur einen **geſcheuten** Mann (prudens), der ſich nicht phantaſtiſch Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu dieſem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Foderung die menſchlichen Kräfte überſteigt, und Unſinn (Phantaſterey) in ihr Princip hinein bringt. Denn **gar zu tugendhaft**, d. i. ſeiner Pflicht gar zu anhänglich, zu ſeyn, würde ohngefähr ſo viel ſagen: als einen Cirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

ſen, bey dem einen auf nicht erwartete, bey dem anderen auf willkührliche (armſelig leben zu wollen), — ſo iſt die Frage: ob ſie, die eine ſo wohl als die andere, überhaupt Laſter und nicht vielmehr beyde bloße Unklugheit genannt werden ſollen, mithin nicht ganz und gar außerhalb den Grenzen der Pflicht gegen ſich ſelbſt liegen mögen. Die Kargheit aber iſt nicht blos mißverſtandene Sparſamkeit, ſondern ſclaviſche Unterwerfung ſeiner ſelbſt unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu ſeyn, welches Verletzung der Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt. Sie iſt der Liberalität (liberalitas moralis) der Denkungsart überhaupt (nicht der Freygebigkeit (liberalitas sumtuosa), welche nur eine Anwendung derſelben auf einen beſonderen Fall iſt), d. i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem anderen, außer von dem Geſetz, entgegengeſetzt, und Defraudation, die das Subject an ſich ſelbſt begeht. Aber was iſt das für ein Geſetz, deſſen innerer Geſetzgeber ſelbſt nicht weiß, wo es anzuwenden iſt? Soll ich meinem Munde abbrechen, oder nur dem äußeren Aufwande? im Alter, oder ſchon in der Jugend? oder iſt Sparſamkeit überhaupt eine Tugend?

III.

Von der Kriecherey.

§. 11.

Der Menſch im Syſtem der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) iſt ein Weſen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugniſſen des Bodens, einen gemeinen Werth (pretium vulgare). Selbſt, daß er vor dieſen den Verſtand voraus hat, und ſich ſelbſt Zwecke ſetzen kann, das giebt ihm doch nur einen äußern Werth ſeiner Brauchbarkeit (pretium usus), nämlich eines Menſchen vor dem andern, d. i. ein Preis, als einer Waare, in dem Verkehr mit dieſen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigern Werth hat, als das allgemeine Tauſchmittel, das Geld, deſſen Werth daher ausgezeichnet (pretium eminens) genannt wird.

Allein der Menſch als Perſon betrachtet, d. i. als Subject einer moraliſch-practiſchen Vernunft, iſt über allen Preis erhaben; denn als ein ſolcher (homo noumenon) iſt er nicht blos als Mittel zu anderer ihren, ja ſelbſt ſei-

nen eigenen Zwecken, ſondern als Zweck an ſich ſelbſt zu ſchätzen, d. i. er beſitzt eine Würde (einen abſoluten innern Werth) wodurch er allen andern vernünftigen Weltweſen Achtung für ihn abnöthigt, ſich mit jedem Andern dieſer Art meſſen und auf den Fuß der Gleichheit ſchätzen kann.

Die Menſchheit in ſeiner Perſon iſt das Object der Achtung, die er von jedem anderen Menſchen fordern kann; deren er aber auch ſich nicht verluſtig machen muß. Er kann und ſoll ſich alſo, nach einem kleinen ſowohl als großen Maaßſtabe, ſchätzen, nachdem er ſich als Sinnenweſen (ſeiner thieriſchen Natur nach), oder als intelligibles Weſen (ſeiner moraliſchen Anlage nach) betrachtet. Da er ſich aber nicht blos als Perſon überhaupt, ſondern auch als Menſch, d. i. als eine Perſon die Pflichten auf ſich hat, die ihm ſeine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muß, ſo kann ſeine Geringfähigkeit als Thiermenſch dem Bewußtſeyn ſeiner Würde als Vernunftmenſch nicht Abbruch thun, und er ſoll die moraliſche Selbſtſchätzung in Betracht der letzteren nicht verläugnen, d. i. er ſoll ſich um

ſeinen Zweck, der an ſich ſelbſt Pflicht iſt, nicht kriechend, nicht knechtiſch (animo servili), gleich als ſich um Gunſt bewerbend, bewerben, nicht ſeine Würde verläugnen, ſondern immer mit dem Bewußtſeyn der Erhabenheit ſeiner moraliſchen Anlage (welches im Begriff der Tugend ſchon enthalten iſt) und dieſe Selbſtſchätzung iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Das Bewußtſeyn und Gefühl der Geringfähigkeit ſeines moraliſchen Werths in Vergleichung mit dem Geſetz iſt die Demuth (humilitas moralis). Die Ueberredung von einer Größe dieſes ſeines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Geſetz, kann der Tugendſtolz (arrogantia moralis) genannt werden. — Die Entſagung alles Anſpruchs auf irgend einen moraliſchen Werth ſeiner ſelbſt, in der Ueberredung, ſich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, iſt die ſittlich-falſche Kriecherey humilitas spuria).

Demuth in Vergleichung mit anderen Menſchen (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Weſen, und wenn es auch

ein Seraph wäre) iſt gar keine Pflicht; vielmehr iſt die Beſtrebung in dieſem Verhältniſſe andern gleich zu kommen, oder ſie zu übertreffen, mit der Ueberredung ſich dadurch auch einen inneren gröſſeren Werth zu verſchaffen, **Hochmuth** (ambitio), welcher der Pflicht gegen andere gerade zuwider iſt. Aber die blos als Mittel, zu Erwerbung der Gunſt eines Anderen (wer es auch ſey), ausgeſonnene Herabſetzung ſeines eigenen moraliſchen Werths (Heucheley und Schmeicheley) *) iſt falſche (erlogene) Demuth, und als Abwürdigung ſeiner Perſönlichkeit, der Pflicht gegen ſich ſelbſt entgegen.

Aus unſerer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moraliſchen Geſetz (deſſen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen: Aber daraus, daß wir einer ſolchen inneren Geſetzgebung fähig ſind, daß der (phyſiſche) Menſch den (moraliſchen)

*) **Heucheln** (eigentlich häuchlen) ſcheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stoßſeufzer), abgeleitet zu ſeyn; dagegen **Schmeichlen** vom **Schmiegen**, welches, als Habitus, **Schmiegeln** und endlich von den Hochdeutſchen **Schmeicheln** genannt worten iſt, abzuſtammen.

Menſchen in ſeiner eigenen Perſon zu verehren ſich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchſte Selbſtſchätzung, als Gefühl ſeines inneren Werths (valor), nach welchem er für keinen Preis (pretium) feil iſt, und eine unverlierbare Würde (dignitas interna) beſitzt, die ihm Achtung (reverentia) gegen ſich ſelbſt einflößt.

§. 12.

Mehr oder weniger kann man dieſe Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menſchheit in uns, mithin auch gegen uns ſelbſt, in folgenden Beiſpielen kennbar machen.

Werdet nicht der Menſchen Knechte; — Laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. — Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leiſtet. — Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt, und ſeyd nicht Schmarozer, oder Schmeichler, oder gar (was freylich nur im Grad von dem Vorigen unterſchieden iſt) Bettler. Daher ſeyd wirthſchaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winſeln, ſelbſt das bloße Schreyen bey einem körperlichen Schmerz iſt euer ſchon unwerth, am meiſten,

Des zweyten Hauptſtücks
Erſter Abſchnitt.
Von der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als dem angebohrnen Richter über ſich ſelbſt.

§. 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durchs Geſetz (als moraliſchen unſere Freyheit einſchränkenden Imperativ) und gehört dem practiſchen Verſtande zu, der die Regel giebt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Geſetz ſtehenden Falles (in meritum aut demeritum) gehört zur Urtheilskraft (judicium), welche, als das ſubjective Princip der Zurechnung der Handlung, ob ſie als That (unter einem Geſetz ſtehende Handlung) geſchehen ſey oder nicht, rechtskräftig urtheilt; worauf denn der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Losſprechung) folgt: welches alles vor Gericht (coram judicio), als einer dem Geſetz Effect verſchaffenden moraliſchen Perſon, Gerichts-

hof (forum) genannt, geſchiehet. — Das Bewußtſeyn eines inneren Gerichtshofes im Menſchen ("vor welchem ſich ſeine Gedanken einander verklagen oder entſchuldigen") iſt das Gewiſſen.

Jeder Menſch hat Gewiſſen, und findet ſich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht oder überhaupt im Reſpect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und dieſe über die Geſetze in ihm wachende Gewalt iſt nicht etwas, was er ſich ſelbſt (willkührlich) macht, ſondern es iſt ſeinem Weſen einverleibt. Es folgt ihm wie ſein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann ſich zwar durch Lüſte und Zerſtreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu ſich ſelbſt zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme deſſelben vernimmt. Er kann es, in ſeiner äußerſten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, ſich daran gar nicht mehr zu kehren, aber ſie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Dieſe urſprüngliche intellectuelle und (weil ſie Pflichtvorſtellung iſt) moraliſche Anlage, Gewiſſen genannt, hat nun das beſondere

in ſich, daß, ob zwar dieſes ſein Geſchäft ein Geſchäfte des Menſchen mit ſich ſelbſt iſt, dieſer ſich doch durch ſeine Vernunft genöthigt ſieht, es als auf den Geheiß einer anderen Perſon zu treiben. Denn der Handel iſt hier die Führung einer Rechtsſache (causa) vor Gericht. Daß aber der durch ſein Gewiſſen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieſelbe Perſon vorgeſtellt werde, iſt eine ungereimte Vorſtellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Alſo wird ſich das Gewiſſen des Menſchen bey allen Pflichten einen Anderen (als den Menſchen überhaupt) d. i. als ſich ſelbſt zum Richter ſeiner Handlungen denken müſſen, wenn es nicht mit ſich ſelbſt im Widerſpruch ſtehen ſoll. Dieſer Andere mag nun eine wirkliche, oder blos idealiſche Perſon ſeyn, welche die Vernunft ſich ſelbſt ſchafft *).

*) Die zwiefache Perſönlichkeit, in welcher der Menſch, der ſich im Gewiſſen anklagt und richtet, ſich ſelbſt denken muß: dieſes doppelte Selbſt, einerſeits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm ſelbſt anvertraut iſt, zitternd ſtehen zu müſſen, anderſeits aber das Richteramt aus angebohrener Auto=

Digitized by Google

Eine ſolche idealiſche Perſon (der autoriſirte Gewiſſensrichter) — muß ein Herzenskündiger ſeyn; denn der Gerichtshof iſt im Inneren des Menſchen aufgeſchlagen — zugleich muß er aber auch allverpflichtend, d. i. eine ſolche Perſon ſeyn, oder als eine ſolche gedacht werden, in Verhältniß auf welche alle Pflichten

rität ſelbſt in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit ſich ſelbſt gar in Widerſpruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derſelbe Menſch (numero idem), aber, als Subiect der moraliſchen, von dem Begriffe der Freyheit ausgehenden, Geſetzgebung, wo der Menſch einem Geſetz lunterthan iſt, das er ſich ſelbſt giebt (homo noumenon), iſt er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmenſch (specie diversus), aber nur in practiſcher Rückſicht, zu betrachten — denn über das Cauſal-Verhältniß des Intelligibilen zum Senſibilen giebt es keine Theorie — und dieſe ſpecifiſche Verſchiedenheit iſt die der Facultäten des Menſchen (der oberen und unteren), die ihn characteriſiren. Der erſtere iſt der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beyſtand des Verklagten (Sachwalter deſſelben) bewilligt iſt. Nach Schließung der Acten thut der innere Richter, als machthabende Perſon, den Ausſpruch über Glückſeligkeit oder Elend, als moraliſche Folgen der That; in welcher Qualität wir dieſer ihre Macht (als Weltherrſchers) durch unſere Vernunft nicht weiter verfolgen, ſondern nur das unbedingte jubeo oder veto verehren können.

überhaupt auch als ihre Gebote anzuſehen ſind; weil das Gewiſſen über alle freye Handlungen der innere Richter iſt. — Da nun ein ſolches moraliſches Weſen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muß, weil es ſonſt nicht (was doch zum Richteramt nothwendig gehört) ſeinen Geſetzen den ihnen angemeſſenen Effect verſchaffen könnte, ein ſolches über Alles machthabende moraliſche Weſen aber Gott heißt: ſo wird das Gewiſſen, als ſubjectives Princip einer vor Gott ſeiner Thaten wegen zu leiſtenden Verantwortung, gedacht werden müſſen: ja es wird der letztere Begriff (wenn gleich nur auf dunkele Art) in jenem moraliſchen Selbſtbewußtſeyn jederzeit enthalten ſeyn.

Dieſes will nun nicht ſo viel ſagen, als: der Menſch, durch die Idee, zu welcher ihn ſein Gewiſſen unvermeidlich leitet, ſey berechtigt, noch weniger aber er ſey durch daſſelbe verbunden ein ſolches höchſte Weſen außer ſich als wirklich anzunehmen; denn ſie wird ihm nicht objectiv, durch theoretiſche, ſondern blos ſubjectiv, durch practiſche ſich ſelbſt verpflichtende Vernunft ihr angemeſſen zu

handeln, gegeben; und der Menſch erhält vermittelſt dieſer, nur nach der Analogie mit einem Geſetzgeber aller vernünftigen Weltweſen, eine bloße Leitung die Gewiſſenhaftigkeit (welche auch religio genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns ſelbſt unterſchiedenen, aber uns doch innigſt gegenwärtigen heiligen Weſen (der moraliſch-geſetzgebenden Vernunft), ſich vorzuſtellen und deſſen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt iſt hier dem Menſchen blos "ein Princip der Beurtheilung aller ſeiner Pflichten als göttlicher Gebote."

1) In einer Gewiſſensſache (causa conscientiam tangens) denkt ſich der Menſch ein warnendes Gewiſſen (praemonens) vor der Entſchließung; wobey die äußerſte Bedenklichkeit (scrupulositas), wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an ſich Moraliſches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewiſſen der alleinige Richter iſt (casibus conscientiae), nicht für Kleinigkeitskrämerey (Micrologie) und eine wahre Uebertretung nicht für Baggatelle (Peccatillum) beurtheilt, und (nach dem

Grundſatz: minima non curat praetor) einem willkührlich ſprechenden Gewiſſensrath überlaſſen werden kann. Daher ein weites Gewiſſen jemanden zuzuſchreiben ſo viel heißt: als ihn gewiſſenslos nennen. —

2) Wenn die That beſchloſſen iſt, tritt im Gewiſſen zuerſt der Ankläger, aber, zugleich mit ihm, auch ein Anwald (Advocat) auf; wobey der Streit nicht gütlich (per amicabilem compositionem) abgemacht, ſondern nach der Strenge des Rechts entſchieden werden muß; und hierauf folgt

3) der rechtskräftige Spruch des Gewiſſens über den Menſchen, ihn loszuſprechen oder zu verdammen, der den Beſchluß macht; wobey zu merken iſt, daß der erſtere nie eine Belohnung (praemium), als Gewinn von etwas, was vorher nicht ſein war, beſchließen kann, ſondern nur ein Frohſeyn, der Gefahr, ſtrafbar befunden zu werden, entgangen zu ſeyn, enthalte und daher die Seligkeit, in dem troſtreichen Zuſpruch ſeines Gewiſſens, nicht poſitiv (als Freude), ſondern nur negativ (Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit) iſt, was der Tu-

gend, als einem Kampf gegen die Einflüſſe des böſen Princip im Menſchen, allein beygelegt werden kann.

Zweyter Abſchnitt.

Von dem erſten Geboth, aller Pflichten gegen ſich ſelbſt.

§. 14.

Dieſes iſt: Erkenne (erforſche, ergründe) dich ſelbſt, nicht nach deiner phyſiſchen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerley dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), ſondern nach der moraliſchen, in Beziehung auf deine Pflicht — dein Herz — ob es gut oder böſe ſey, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was, entweder als urſprünglich zur Subſtanz des Menſchen gehörend, oder, als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm ſelbſt zugerechnet werden kann und zum moraliſchen Zuſtande gehören mag.

Das moraliſche Selbſterkenntniß, das in die ſchwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, iſt aller menſch-

lichen Weisheit Anfang. Denn die letztere, welche in der Zuſammenſtimmung des Willens eines Weſen zum Endzweck beſteht, bedarf beym Menſchen zu allererſt die Wegräumung der inneren Hinderniſſe (eines böſen in ihm geniſtelten Willens), und dann die Entwickelung der nie verlierbaren urſprünglichen Anlage eines guten Willens in ihm zu entwickeln, (nur die Höllenfahrt des Selbſterkenntniſſes bahnt den Weg zur Vergötterung).

§. 15.

Dieſes moraliſche Selbſterkenntniß wird erſtlich die ſchwärmeriſche Verachtung ſeiner ſelbſt, als Menſch (ſeiner ganzen Gattung) überhaupt, verbannen; denn ſie widerſpricht ſich ſelbſt. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menſchen achtungswürdig macht, geſchehen, daß er den Menſchen, der dieſer zuwider handelt, (ſich ſelbſt, aber nicht die Menſchheit in ſich) verachtungswürdig findet. Dann aber widerſteht ſie auch der eigenliebigen Selbſtſchätzung, bloße Wünſche, wenn ſie mit noch ſo großer Sehnſucht geſchähen, da ſie an ſich doch Thatleer ſind und bleiben, für Beweiſe

eines guten Herzens zu halten (Gebet iſt auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger declarirter Wunſch). Unpartheylichkeit, in Beurtheilung unſerer Selbſt, in Vergleichung mit dem Geſetz und Aufrichtigkeit im Selbſtgeſtändniſſe ſeines inneren moraliſchen Werths oder Unwerths ſind die Pflichten gegen ſich ſelbſt, die aus jenem erſten Geboth der Selbſterkenntniß unmittelbar folgen.

Epiſodiſcher Abſchnitt.

Von der Amphibolie der moraliſchen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt iſt, für Pflicht gegen Andere zu halten.

§. 16.

Nach der bloßen Vernunft zu urtheilen, hat der Menſch ſonſt keine Pflicht, als blos gegen den Menſchen (ſich ſelbſt oder einen anderen); denn ſeine Pflicht gegen irgend ein Subject iſt die moraliſche Nöthigung durch dieſes ſeinen Willen. — Das nöthigende (verpflichtende) Subject muß alſo erſtlich eine Perſon ſeyn, zweytens muß dieſe Perſon als Gegenſtand

der Erfahrung gegeben ſeyn; weil der Menſch auf den Zweck ihres Willens hinwirken ſoll, welches nur in dem Verhältniſſe zweyer exiſtirender Weſen zu einander geſchehen kann — (denn ein bloßes Gedankending kann nicht Urſache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden). Nun kennen wir aber, mit aller unſerer Erfahrung, kein anderes Weſen, was der Verpflichtung (der activen oder paſſiven) fähig wäre, als blos den Menſchen. Alſo kann der Menſch ſonſt keine Pflicht gegen irgend ein Weſen haben, als blos gegen den Menſchen, und, ſtellt er ſich gleichwohl eine ſolche zu haben vor, ſo geſchieht dieſes durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und ſeine vermeinte Pflicht gegen andere Weſen iſt blos Pflicht gegen ſich ſelbſt; zu welchem Mißverſtande er dadurch verleitet wird, daß er ſeine Pflicht in Anſehung anderer Weſen für Pflicht gegen dieſe Weſen verwechſelt.

Dieſe vermeinte Pflicht kann nun auf unperſönliche, oder, zwar perſönliche aber ſchlechterdings unſichtbare (den äußeren Sinnen nicht darzuſtellende) Gegenſtände, be-

zogen werden. — Die erſtere (außermenſchliche) können der bloße Naturſtoff, oder der zur Fortpflanzung organiſirte, aber empfindungsloſe, oder der mit Empfindung und Willkühr begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere) ſeyn: die zweyte (übermenſchliche) können als geiſtige Weſen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwiſchen Weſen beyder Art und den Menſchen ein Pflichtverhältniß, und welches dazwiſchen ſtatt finde, wird nun gefragt?

§. 17.

In Anſehung des Schönen obgleich Lebloſen in der Natur iſt ein Hang zum bloßen Zerſtöhren (spiritus destructionis) der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider; weil es dasjenige Gefühl im Menſchen ſchwächt oder vertilgt, was zwar nicht für ſich allein ſchon moraliſch iſt, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität ſehr befördert, wenigſtens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Abſicht auf Nutzen zu lieben (z. B. die ſchöne Cryſtalliſationen, das unbeſchreiblich Schöne des Gewächsreichs).

In Anſehung des lebenden, obgleich vernunftloſen Theils der Geſchöpfe iſt die Pflicht der Enthaltung von gewaltſamer und zugleich grauſamer Behandlung der Thiere der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt weit inniglicher entgegengeſetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menſchen abgeſtumpft und dadurch eine der Moralität, im Verhältniſſe zu anderen Menſchen, ſehr dienſame natürliche Anlage geſchwächt und nach und nach ausgetilgt wird; obgleich ihre behende (ohne Quaal verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angeſtrengte, Arbeit, (dergleichen auch wohl Menſchen ſich gefallen laſſen müſſen) unter die Befugniſſe des Menſchen gehören; da hingegen die martervolle phyſiſche Verſuche, zum bloßen Behuf der Speculation, wenn auch ohne ſie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabſcheuen ſind. — Selbſt Dankbarkeit für lang geleiſtete Dienſte eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob ſie Hausgenoſſen wären) gehört indirect zur Pflicht des Menſchen, nämlich in Anſehung dieſer Thiere, direct

aber betrachtet iſt ſie immer nur Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

§. 18.

In Anſehung deſſen, was ganz über unſere Erfahrungsgränze hinaus liegt, aber doch ſeiner Möglichkeit nach in unſeren Ideen angetroffen wird, z. B. der Idee von Gott, haben wir eben ſo wohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntniß aller unſerer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote." Aber dieſes iſt nicht das Bewußtſeyn einer Pflicht gegen Gott. Denn, da dieſe Idee ganz aus unſerer eigenen Vernunft hervorgeht, und von uns, es ſey in theoretiſcher Abſicht, um ſich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unſerem Verhalten zu dienen, von uns ſelbſt gemacht wird, ſo haben wir hiebey nicht ein gegebenes Weſen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge: denn da müßte deſſen Wirklichkeit allererſt durch Erfahrung bewieſen (geoffenbart) ſeyn; ſondern es iſt Pflicht des

Menſchen gegen ſich ſelbſt, dieſe unumgänglich der Vernunft ſich darbietende Idee auf das moraliſche Geſetz in uns, wo es von der größten ſittlichen Fruchtbarkeit iſt, anzuwenden. In dieſem (practiſchen) Sinn kann es alſo ſo lauten: Religion zu haben iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Der Pflichten gegen ſich ſelbſt

Zweytes Buch.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt (in Anſehung ſeines Zwecks.)

Erſter Abſchnitt.

Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Entwickelung und Vermehrung ſeiner Naturvollkommenheit, d. i. in pragmatiſcher Abſicht.

§. 19.

Der Anbau (cultura) ſeiner Naturkräfte (Geiſtes- Seelen- und Leibeskräfte), als Mittel zu allerley möglichen Zwecken iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt. — Der Menſch iſt es ſich ſelbſt (als einem Vernunftweſen) ſchuldig, die Naturanlage und Vermögen, von denen ſeine Vernunft dereinſt Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichſam roſten

zu laſſen, ſondern, geſetzt daß er auch mit dem angebohrnen Maas ſeines Vermögens für die natürlichen Bedürfniſſe zufrieden ſeyn könne, ſo muß ihm doch ſeine Vernunft dieſes Zufriedenſeyn mit dem geringen Maas ſeiner Vermögen, erſt durch Grundſätze anweiſen, weil er, als ein Weſen, das der Zwecke (ſich Gegenſtände zum Zweck zu machen) fähig iſt, den Gebrauch ſeiner Kräfte nicht blos dem Inſtinct der Natur, ſondern der Freyheit, mit der er dieſes Maas beſtimmt, zu verdanken haben muß. Es iſt alſo nicht Rückſicht auf den Vortheil, den die Cultur ſeines Vermögens (zu allerley Zwecken) verſchaffen kann; denn dieſer würde vielleicht (nach Rouſſeauſchen Grundſätzen) für die Rohigkeit des Naturbedürfniſſes vortheilhaft ausfallen: ſondern es iſt Geboth der moraliſch-practiſchen Vernunft und Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, ſeine Vermögen (unter denſelben eins mehr als das andere, nach Verſchiedenheit ſeiner Zwecke) anzubauen, und in pragmatiſcher Rückſicht ein dem Zweck ſeines Daſeyns angemeſſener Menſch zu ſeyn.

Geiſteskräfte ſind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich iſt. Sie ſind ſo fern ſchöpferiſch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geſchöpft, ſondern a priori aus Principien abgeleitet wird. Dergleichen ſind Mathematik, Logik und Metaphyſik der Natur, welche zwey letztere auch zur Philoſophie, nämlich der theoretiſchen gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchſtabe lautet, Weisheitslehre, ſondern nur Wiſſenſchaft bedeutet, aber doch der erſteren zu ihrem Zwecke beförderlich ſeyn kann.

Seelenkräfte ſind diejenige, welche dem Verſtande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Abſichten braucht, zu Gebote ſtehen, und ſo fern an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen iſt das Gedächtniß, die Einbildungskraft u. dgl. worauf Gelahrtheit, Geſchmack (innere und äußere Verſchönerung) ꝛc. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Abſicht die Werkzeuge darbiethen.

Endlich iſt die Cultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnaſtik) die Beſorgung deſ-

ſen, was das Zeug (die Materie) am Menſchen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menſchen unausgeführt bleiben würden; mithin die fortdauernde absichtliche Belebung des Thieres am Menſchen Zweck des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

§. 20.

Auf welche von dieſen phyſiſchen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion, in Vergleichung gegen einander, ſie ſich zum Zweck zu machen es Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt ſey, bleibt ihrer eigenen vernünftigen Ueberlegung, in Anſehung der Luſt zu einer gewiſſen Lebensart und zugleich der Schätzung ſeiner dazu erforderlichen Kräfte, überlaſſen, um darunter zu wählen (z. B. ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrſamkeit ſeyn ſollte). Denn, abgeſehen von dem Bedürfniß der Selbſterhaltung, welches an ſich keine Pflicht begründen kann, iſt es Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, ein der Welt nützliches Glied zu ſeyn, weil dieſes auch zum Werth der Menſchheit in

ſeiner eigenen Perſon gehört, die er alſo nicht abwürdigen ſoll.

Die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung ſeiner phyſiſchen Vollkommenheit iſt aber nur weite und unvollkommene Pflicht; weil ſie zwar ein Geſetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Anſehung der Handlungen ſelbſt aber, ihrer Art und ihrem Grade nach, nichts beſtimmt, ſondern der freyen Willkühr einen Spielraum verſtattet.

Zweyter Abſchnitt.

Von der Pflicht gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit, d. i. in blos ſittlicher Abſicht.

§. 21.

Sie beſteht erſtlich, ſubjectiv, in der Lauterkeit (puritas moralis) der Pflichtgeſinnung: da nämlich, auch ohne Beymiſchung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Abſichten, das Geſetz für ſich allein Triebfeder iſt, und die Handlungen nicht blos

pflichtmäßig, ſondern auch aus Pflicht geſchehen. — „Seyd heilig" iſt hier das Gebot. Zweytens, objectiv, in Anſehung des ganzen moraliſchen Zwecks, der die Vollkommenheit, d. i. ſeine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollſtändigkeit des moraliſchen Zwecks in Anſehung ſeiner ſelbſt betrifft, „ſeyd vollkommen"; zu welchem Ziele aber hinzuſtreben beym Menſchen immer nur ein Fortſchreiten von einer Vollkommenheit zur anderen iſt, „iſt etwa eine Tugend, iſt etwa ein Lob, dem trachtet nach."

§. 22.

Dieſe Pflicht gegen ſich ſelbſt iſt eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und das wegen der Gebrechlichkeit (fragilitas) der menſchlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derſelben (in dieſem Leben) Pflicht iſt, deren Befolgung alſo nur im continuirlichen Fortſchreiten beſtehen kann, iſt, in Hinſicht auf das Object (die Idee, deren Aus-

führung man ſich zum Zweck machen ſoll), zwar enge und vollkommene, in Rückſicht aber auf das Subject, weite und nur unvollkommene Pflicht gegen ſich ſelbſt.

Die Tiefen des menſchlichen Herzens ſind unergründlich. Wer kennt ſich gnugſam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob ſie gänzlich aus der Vorſtellung des Geſetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere ſinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil (oder zur Verhütung eines Nachtheils) angelegt ſind und bey anderer Gelegenheit auch wohl dem Laſter zu Dienſten ſtehen könnten. — Was aber die Vollkommenheit als moraliſchen Zweck betrifft, ſo giebts zwar in der Idee (objectiv) nur eine Tugend (als ſittliche Stärke der Maximen) in der That (ſubjectiv) aber eine Menge derſelben von heterogener Beſchaffenheit, worunter es unmöglich ſeyn dürfte, nicht irgend eine Untugend (ob ſie gleich eben jener wegen den Nahmen des Laſters nicht zu führen pflegen) aufzufinden, wenn man ſie ſuchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollſtändigkeit oder Mängel das Selbſterkenntniß uns

nie hinreichend einſchauen läßt, kann keine andere als unvollkommene Pflicht vollkommen zu ſeyn begründen.

Alſo ſind alle Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Zwecks der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon nur unvollkommene Pflichten.

Digitized by Google

Der ethiſchen Elementarlehre

Zweyter Theil.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erſtes Hauptſtück.

Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menſchen.

Erſter Abſchnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menſchen.

Eintheilung.

§. 23.

Die oberſte Eintheilung kann die ſeyn: in Pflichten gegen Andere, ſo fern du ſie durch Leiſtung derſelben zugleich verbindeſt, und in ſolche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat. — Die erſtere Leiſtung iſt (reſpectiv gegen Andere) verdienſtlich; die der zweyten iſt ſchuldige Pflicht. — Liebe und Achtung ſind die

Gefühle, welche die Ausübung dieſer Pflichten begleiten. Sie können abgeſondert (jede für ſich allein) erwogen werden und auch ſo beſtehen. (Liebe des Nächſten, ob dieſer gleich wenig Achtung verdienen möchte; imgleichen nothwendige Achtung für jeden Menſchen, unerachtet er kaum der Liebe werth zu ſeyn beurtheilt würde). Sie ſind aber im Grunde dem Geſetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zuſammen verbunden; nur ſo, daß, bald die eine Pflicht, bald die andere das Princip im Subject ausmacht, an welche die andere acceſſoriſch geknüpft iſt. — So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu ſeyn uns verpflichtet erkennen; aber, weil dieſe Gunſt doch auch Abhängigkeit ſeines Wohls von meiner Großmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, ſo iſt es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches dieſe Wohlthätigkeit entweder als bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienſt vorſtellt, die Demüthigung zu erſparen und ihm ſeine Achtung für ſich ſelbſt zu erhalten.

§. 24.

Wenn von Pflichtgeſetzen (nicht von Naturgeſetzen) die Rede iſt und zwar im äußeren Verhältniß der Menſchen gegen einander, ſo betrachten wir uns in einer moraliſchen (intelligibelen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der phyſiſchen, die Verbindung vernünftiger Weſen (auf Erden) durch Anziehung und Abſtoßung bewirkt wird. Vermöge des Princips der Wechſelliebe ſind ſie angewieſen ſich einander beſtändig zu nähern, durch das der Achtung, die ſie einander ſchuldig ſind, ſich im Abſtande von einander zu erhalten, und, ſollte eine dieſer großen ſittlichen Kräfte ſinken; „ſo würde dann das Nichts (der Immoralität) mit aufgeſperrtem Schlund der (moraliſchen) Weſen ganzes Reich, wie einen Tropfen Waſſer trinken" (wenn ich mich hier der Worte Hallers, nur in einer andern Beziehung, bedienen darf).

§. 25.

Die Liebe wird hier aber nicht als Gefühl (äſthetiſch), d. i. als Luſt an der Vollkommenheit anderer Menſchen, nicht als Liebe des

Wohlgefallens, verſtanden (denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben), ſondern muß als Maxime des Wohlwollens (als practiſch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

Eben daſſelbe muß von der gegen Andere zu beweiſenden Achtung geſagt werden: daß nämlich nicht blos das Gefühl aus der Vergleichung unſeres eigenen Werths mit dem des Anderen (dergleichen ein Kind gegen ſeine Aeltern, ein Schüler gegen ſeinen Lehrer, ein Niederer überhaupt gegen ſeinen Oberen aus bloßer Gewohnheit fühlt), ſondern nur eine Maxime der Einſchränkung unſerer Selbſtſchätzung, durch die Würde der Menſchheit in eines Anderen Perſon, mithin die Achtung im practiſchen Sinne (observantia aliis praestanda) verſtanden wird.

Auch wird die Pflicht der freyen Achtung gegen Andere, weil ſie eigentlich nur negativ iſt, (ſich nicht über Andere zu erheben) und ſo der Rechtspflicht, niemanden das Seine zu ſchmälern, analog, obgleich als bloße Tugendpflicht verhältnißweiſe gegen die Liebespflicht für

enge, die letztere alſo als weite Pflicht angeſehn.

Die Pflicht der Nächſtenliebe kann alſo auch ſo ausgedrückt werden: ſie iſt die Pflicht Anderer ihre Zwecke (ſo fern dieſe nur nicht unſittlich ſind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächſtens iſt in der Maxime enthalten, keinen anderen Menſchen blos als Mittel zu meinen Zwecken abzuwürdigen (nicht zu verlangen, der Andere ſolle ſich ſelbſt wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen).

Dadurch, daß ich die erſtere Pflicht gegen jemand ausübe, verpflichte ich zugleich einen Anderen; ich mache mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzteren aber verpflichte ich blos mich ſelbſt, halte mich in meinen Schranken, um dem Anderen an dem Werthe, den er als Menſch in ſich ſelbſt zu ſetzen befugt iſt, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbeſondere.

§. 26.

Die Menſchenliebe (Philanthropie) muß, weil ſie hier als practiſch, mithin nicht als

Liebe des Wohlgefallens an Menſchen gedacht wird, im thätigen Wohlwollen geſetzt werden, und betrifft alſo die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlſeyn (salus) der Menſchen, ſo fern er ſie blos als ſolche betrachtet, Vergnügen findet; dem *wohl* iſt, wenn es jedem Anderen wohlergeht, heißt ein *Menſchenfreund* (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl iſt, wenn es Anderen übel ergeht, heißt *Menſchenfeind* (Miſanthrop in practiſchem Sinne). Der, welchem es gleichgültig iſt, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm ſelbſt nur wohl geht, iſt ein *Selbſtſüchtiger* (solipsista). — Derjenige aber, welcher Menſchen flieht, weil er kein *Wohlgefallen* an ihnen finden kann, ob er zwar allen *wohl will*, würde *Menſchenſcheu* (äſthetiſcher Miſanthrop) und ſeine Abkehrung von Menſchen Anthropophobie genannt werden können.

§. 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die practiſche Menſchenliebe) iſt aller Menſchen Pflicht gegen einander; man mag dieſe nun liebens-

Digitized by Google

würdig finden oder nicht, nach dem ethiſchen Geſetz der Vollkommenheit: Liebe deinen Nebenmenſchen als dich ſelbſt. — Denn alles moraliſch-practiſche Verhältniß gegen Menſchen iſt ein Verhältniß derſelben in der Vorſtellung der reinen Vernunft, d. i. der freyen Handlungen nach Maximen, welche ſich zur allgemeinen Geſetzgebung qualificiren, die alſo nicht ſelbſtſüchtig (ex solipsimo prodeuntes) ſeyn können. Ich will jedes Anderen Wohlwollen (benevolentiam) gegen mich; ich ſoll alſo auch gegen jeden Anderen wohlwollend ſeyn. Da aber alle Andere auſſer mir nicht Alle ſeyn, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Geſetzes an ſich haben würde, welche doch zur Verpflichtung nothwendig iſt: ſo wird das Pflichtgeſetz des Wohlwollens mich als Object deſſelben im Gebot der practiſchen Vernunft mit begreifen: nicht, als ob ich dadurch verbunden würde, mich ſelbſt zu lieben (denn das geſchieht ohne das unvermeidlich, und dazu giebts alſo keine Verpflichtung), ſondern die geſetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menſchheit überhaupt die ganze Gattung, (mich alſo mit) einſchließt, nicht der

Menſch, ſchließt als allgemeingeſetzgebend mich in der Pflicht des wechſelſeitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit alle Andere neben mir mit ein, und erlaubt es dir, dir ſelbſt wohlzuwollen, unter der Bedingung, daß du auch jedem Anderen wohl willſt; weil ſo allein deine Maxime (des Wohlthuns) ſich zu einer allgemeinen Geſetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgeſetz gegründet iſt.

§. 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menſchenliebe iſt nun zwar dem Umfange nach das größte, dem Grade nach aber das kleinſte, und, wenn ich ſage, ich nehme an dem Wohl dieſes Menſchen nur nach der allgemeinen Menſchenliebe Antheil, ſo iſt das Intereſſe, was ich hier nehme, das kleinſte, was nur ſeyn kann. Ich bin in Anſehung deſſelben nur nicht gleichgültig.

Aber Einer iſt mir doch näher als der Andere, und ich bin im Wohlwollen mir ſelbſt der nächſte. Wie ſtimmt das nun mit der Formel: Liebe deinen Nächſten (deinen Mitmenſchen) als dich ſelbſt? Wenn einer mir

näher iſt (in der Pflicht des Wohlwollens) als der Andere, ich alſo zum größeren Wohlwollen gegen Einen als gegen den Anderen verbunden, mir ſelber aber geſtändlich näher (ſelbſt der Pflicht nach) bin, als jeder Andere, ſo kann ich, wie es ſcheint, ohne mir ſelbſt zu widerſprechen, nicht ſagen, ich ſoll jeden Menſchen lieben wie mich ſelbſt; denn der Maaßſtab der Selbſtliebe würde keinen Unterſchied in Graden zulaſſen. — Man ſiehet bald: daß hier nicht blos das Wohlwollen des Wunſches, welches eigentlich ein bloßes Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen iſt, ohne ſelbſt dazu etwas beytragen zu dürfen (ein jeder für ſich; Gott für uns alle), ſondern ein thätiges, practiſches Wohlwollen, ſich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen (das Wohlthun), gemeinet ſey. Denn im Wünſchen kann ich allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad nach Verſchiedenheit der Geliebten (deren einer mich näher angeht als der Andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch ſehr verſchieden ſeyn.

Eintheilung der Liebespflichten.

Sie ſind: A) Pflichten der Wohlthätigkeit, B) der Dankbarkeit, C) der Theilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§. 29.

Sich ſelber gütlich thun, ſo weit als nöthig iſt, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden, (ſeinen Leib, doch nicht bis zur Weichlichkeit zu pflegen) gehört zu den Pflichten gegen ſich ſelbſt; — deren Gegentheil iſt: ſich aus Geitz (ſclaviſch) des zum frohen Genuß des Lebens nothwendigen oder aus übertriebener Disciplin ſeiner natürlichen Neigungen, ſchwärmeriſch, ſich des Genuſſes der Lebensfreuden zu berauben, welches beydes der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt widerſtreitet.

Wie kann man aber, auſſer dem Wohlwollen des Wunſches in Anſehung anderer Menſchen (welches uns nichts koſtet), noch, daß dieſes practiſch ſey, d. i. das Wohlthun

in Anſehung der Bedürftigen jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht anſinnen? — Wohlwollen iſt das Vergnügen an der Glückſeligkeit (dem Wohlſeyn) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, ſich daſſelbe zum Zweck zu machen, und Pflicht dazu iſt die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, dieſe Maxime als allgemeines Geſetz anzunehmen.

Es fällt nicht von ſelbſt in die Augen: daß ein ſolches Geſetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr ſcheint die Maxime: „ein jeder für ſich, Gott (das Schickſal) für uns alle," die natürlichſte zu ſeyn.

§. 30.

Wohlthätig, d. i. anderen Menſchen in Nöthen zu ihrer Glückſeligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach ſeinem Vermögen beförderlich zu ſeyn, iſt jedes Menſchen-Pflicht.

Denn jeder Menſch, der ſich in Noth befindet, wünſcht daß ihm von anderen Menſchen geholfen werde. Wenn er aber ſeine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beyſtand leiſten zu wollen, laut werden ließe, d. i. ſie

zum allgemeinen Erlaubnißgeſetz machte: ſo würde ihm, wenn er ſelbſt in Noth iſt, jedermann gleichfalls ſeinen Beyſtand verſagen, oder wenigſtens zu verſagen befugt ſeyn. Alſo widerſtreitet ſich die eigennützige Maxime ſelbſt, wenn ſie zum allgemeinen Geſetz gemacht würde, d. i. ſie iſt pflichtwidrig, folglich die gemeinnützige, des Wohlthuns gegen Bedürftige, allgemeine Pflicht der Menſchen und zwar darum, weil ſie als Mitmenſchen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechſelſeitigen Beyhülfe vereinigte vernünftige Weſen anzuſehen ſind.

§. 31.

Wohlthun iſt, für den, der reich (mit Mitteln zur Glückſeligkeit Anderer überflüſſig, d. i. über ſein eigenes Bedürfniß verſehen) iſt, von dem Wohlthäter faſt nicht einmal für ſeine verdienſtliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den Anderen verbindet. Das Vergnügen, was er ſich hiemit ſelbſt macht, welches ihm keine Aufopferung koſtet, iſt eine Art in moraliſchen Gefühlen zu ſchwelgen. — Auch muß er allen Schein, als

dächte er den Anderen hiemit zu verbinden, ſorgfältig vermeiden; weil es ſonſt nicht wahre Wohlthat wäre, die er dieſem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit (die den letzteren in ſeinen eigenen Augen immer erniedrigt) auf: legen zu wollen äußerte. Er muß ſich vielmehr als durch die Annahme des Anderen ſelbſt ver: bindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht blos als ſeine Schuldigkeit äußeren, wenn er nicht (welches beſſer iſt) ſeinen Wohl: thätigkeitsact ganz im Verborgenen ausübt. — Größer iſt dieſe Tugend, wenn das Vermögen zum Wohlthun beſchränkt, und der Wohlthäter ſtark genug iſt, die Uebel, welche er Anderen erſpart, ſtillſchweigend über ſich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moraliſch reich anzuſehen iſt.

Caſuiſtiſche Fragen.

Wie weit ſoll man den Aufwand ſeines Ver: mögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, daß man zuletzt ſelbſt Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde. Wie viel iſt die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abſcheiden aus der Welt durch ein Teſta:

ment) beweiſet? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgeſetz erlaubte Obergewalt über einen übt, dem er die Freyheit raubt, nach ſeiner eigenen Wahl glücklich zu ſeyn (ſeinem Erbunterthan eines Guts), kann, ſage ich, dieſer ſich als Wohlthäter anſehen, wenn er nach ſeinen eigenen Begriffen von Glückſeligkeit für ihn gleichſam väterlich ſorgt? Oder iſt nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, einen ſeiner Freyheit zu berauben, etwas, der Rechtspflicht überhaupt ſo Widerſtreitendes, daß, unter dieſer Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrſchaft rechnend, ſich hinzugeben, die größte Wegwerfung der Menſchheit für den ſeyn würde, der ſich dazu freywillig verſtände, und die größte Vorſorge der Herrſchaft für den letzteren gar keine Wohlthätigkeit ſeyn würde. Oder kann etwa das Verdienſt mit der letzteren ſo groß ſeyn, daß es gegen das Menſchenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann niemand nach meinen Begriffen von Glückſeligkeit wohlthun (auſſer unmündigen Kindern oder Geſtöhrten), ſondern nach jenes ſeinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweiſen denke, indem ich ihm ein Geſchenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzuthun, was von Glüksgütern abhängt, iſt gröſstentheils ein Erfolg aus der Begünſtigung verſchiedener Menſchen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlſtandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Verdient unter ſolchen Umſtänden der Beyſtand, den der Reiche den Nothleidenden erweiſen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man ſich ſo gern als Verdienſt brüſtet? —

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit iſt die Verehrung einer Perſon wegen einer uns erwieſenen Wohlthat. Das Gefühl, was mit dieſer Beurtheilung verbunden iſt, iſt das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohlthäter, da hingegen dieſer gegen den Empfänger nur als im Verhältniſs der Liebe betrachtet wird. — Selbſt ein bloſſes herzliches Wohlwollen des Anderen, ohne phyſiſche Folgen, verdient den Namen einer Tugendpflicht; welches dann den Unterſchied zwiſchen der thätigen und blos affectionellen Dankbarkeit begründet.

§. 32.

Dankbarkeit iſt Pflicht, d. i. nicht blos eine Klugheitsmaxime, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit, wegen der mir wiederfahrenen Wohlthätigkeit, den Andern zu mehrerem Wohlthun zu bewegen (gratiarum actio est ad plus dandum invitatio); denn dabey bediene ich mich dieſer blos als Mittel zu meinen anderweitigen Abſichten; ſondern ſie iſt unmittelbare Nöthigung durchs moraliſche Geſetz, d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muß auch noch beſonders als heilige Pflicht, d. i. als eine ſolche, deren Verletzung die moraliſche Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundſatze ſelbſt vernichten kann (als ſcandalöſes Beyſpiel), angeſehen werden. Denn heilig iſt derjenige moraliſche Gegenſtand, in Anſehung deſſen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäßen Act völlig getilgt werden kann (wobey der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt). Alle andere iſt gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieſelbe quittiren; weil der Empfänger den Vorzug des Verdienſtes, den der Ge-

der hat, nämlich der Erſte im Wohlwollen geweſen zu ſeyn, dieſem nie abgewinnen kann. Aber, auch ohne einen ſolchen Act (des Wohlthuns) iſt ſelbſt das bloße herzliche Wohlwollen ſchon Grund der Verpflichtung zur Dankbarkeit. Eine dankbare Geſinnung dieſer Art wird Erkenntlichkeit genannt.

§. 33.

Was die Extenſion dieſer Dankbarkeit betrifft, ſo geht ſie nicht allein auf Zeitgenoſſen, ſondern auch auf die Vorfahren, ſelbſt diejenigen, die man nicht mit Gewißheit namhaft machen kann. Das iſt auch die Urſache, weswegen es für unanſtändig gehalten wird, die Alten, die als unſere Lehrer angeſehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beſchuldigungen und Geringſchätzung zu vertheidigen; wobey es aber ein thörichter Wahn iſt, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer urſprünglichen Vollkommenheit nach Naturgeſetzen wäre, anzudichten und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

aesthetica), was die Natur ſelbſt giebt, geſetzt werden. Das erſtere iſt frey und wird daher theilnehmend genannt (communio sentiendi liberalis) und gründet ſich auf practiſche Vernunft: das zweyte iſt unfrey (communio sentiendi illiberalis, servilis) und kann mittheilend (wie die der Wärme oder anſteckender Krankheiten) auch Mitleidenſchaft heißen; weil ſie ſich unter nebeneinander lebenden Menſchen natürlicher Weiſe verbreitet. Nur zu dem erſteren giebts Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorſtellungsart des Weiſen, wie ihn ſich der Stoiker dachte, wenn er ihn ſagen ließ: ich wünſche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenſchaft u. ſ. w. Hülfe leiſte, ſondern damit ich ihm beyſtehen und einen Menſchen retten könne; und gleichwohl ſpricht eben derſelbe Weiſe, wenn ſein Freund nicht zu retten iſt, zu ſich ſelbſt: was gehts mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenſchaft.

In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch ſeinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelſt der Einbildungskraft) anſtecken laſſe, ſo leiden ihrer

zwey; ob zwar das Uebel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht ſeyn, die Uebel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohl zu thun; wie dann dieſes auch eine beleidigende Art des Wohlthuns ſeyn würde, indem es ein Wohlwollen ausdrückt, was ſich auf den Unwürdigen bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, unter Menſchen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu ſeyn eben nicht prahlen dürfen, und reſpectiv gegen einander gar nicht vorkommen ſollte.

§. 35.

Ob zwar aber Mitleid (und ſo auch Mitfreude) mit Anderen zu haben, an ſich ſelbſt nicht Pflicht iſt, ſo iſt es doch thätige Theilnehmung an ihrem Schickſale und zu dem Ende alſo indirecte Pflicht, die mitleidige natürliche (äſthetiſche) Gefühle in uns zu cultiviren, und ſie, als ſo viele Mittel zur Theilnehmung aus moraliſchen Grundſätzen und dem ihnen gemäſſen Gefühl zu benutzen. — So iſt es Pflicht: nicht die Stellen, wo ſich Arme befinden, denen das Nothwendigſte abgeht, umzugehen, ſondern ſie aufzuſuchen, die Krankenſtuben,

oder die Gefängniſſe der Schuldener u. dergl. zu fliehen, um dem ſchmerzhaften Mitgefühl, deſſen man ſich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieſes doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe iſt, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorſtellung für ſich allein nicht ausrichten würde.

Caſuiſtiſche Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht beſſer ſtehen, wenn alle Moralität der Menſchen nur auf Rechtspflichten, doch mit der größten Gewiſſenhaftigkeit, eingeſchränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es iſt nicht ſo leicht zu überſehen, welche Folge es auf die Glückſeligkeit der Menſchen haben dürfte. Aber in dieſem Fall würde es doch wenigſtens an einer großen moraliſchen Zierde der Welt, nämlich der Menſchenliebe fehlen, welche alſo für ſich, auch ohne die Vortheile (der Glückſeligkeit) zu berechnen, die Welt als ein ſchönes moraliſches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzuſtellen erfordert wird.

Dankbarkeit iſt eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, ſondern Achtung vor demſelben. Denn der allgemeinen Nächſtenliebe kann und muß Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber ſteht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als ſein Wohlthäter. Sollte das nicht die Urſache ſo mancher Undankbarkeit ſeyn, nämlich der Stolz, einen über ſich zu ſehen; der Widerwille, ſich nicht in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältniſſe betrifft) mit ihm ſetzen zu können?

Von den der Menſchenliebe gerade (contrarie) entgegengeſetzten Laſtern des Menſchenhaſſes.

§. 36.

Sie machen die abſcheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Haß iſt aber hier nicht offen und gewaltthätig, ſondern geheim und verſchleyert, welches zu der Pflichtvergeſſenheit gegen ſeinen Nächſten noch Niederträchtigkeit hinzuthut, und ſo zugleich die Pflicht gegen ſich ſelbſt verletzt.

a) Der Neid (livor), als Hang das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, ob zwar dem Seinigen dadurch kein Abbruch geſchieht; der, wenn er zur That (jenes Wohl zu ſchmälern) ausſchlägt, qualificirter Neid, ſonſt aber nur Mißgunſt (invidentia) heißt, iſt doch nur eine indirect-bösartige Geſinnung, nämlich ein Unwille, unſer eigen Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten geſtellt zu ſehen, weil wir den Maasſtab deſſelben nicht in deſſen innerem Werth, ſondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer, zu ſchätzen, und dieſe Schätzung zu verſinnlichen wiſſen. — Daher ſpricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückſeligkeit in einer Ehe, oder Familie u. ſ. w.; gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen alſo in der Natur des Menſchen, und nur der Ausbruch derſelben macht ſie zu dem ſcheußlichen Laſter einer grämiſchen, ſich ſelbſt folternden und auf Zerſtöhrung des Glücks Anderer, wenigſtens dem Wunſche nach, gerichteten Leidenſchaft, iſt mithin der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt ſowohl, als gegen Andere entgegengeſetzt.

b) Undankbarkeit gegen ſeinen Wohlthäter, welche, wenn ſie gar ſo weit geht, ſeinen Wohlthäter zu haſſen, qualificirte Undankbarkeit, ſonſt aber blos Unerkenntlichkeit heißt, iſt ein zwar im öffentlichen Urtheile höchſt verabſcheutes Laſter, gleichwohl iſt der Menſch deſſelben wegen ſo berüchtigt, daß man es nicht für unwahrſcheinlich hält, man könne ſich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. Der Grund der Möglichkeit eines ſolchen Laſters, liegt in der mißverſtandenen Pflicht gegen ſich ſelbſt, die Wohlthätigkeit Anderer, weil ſie uns Verbindlichkeit gegen ſie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, ſondern lieber die Beſchwerden des Lebens ſelbſt zu ertragen, als Andere damit zu beläſtigen, mithin dadurch bey ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen; weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beſchützten gegen ſeinen Beſchützer zu gerathen fürchten; welches der ächten Selbſtſchätzung (auf die Würde der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon ſtolz zu ſeyn) zuwider iſt. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohlthun unvermeidlich zuvor kommen mußten (ge-

gen Vorfahren im Angedenken, oder gegen Eltern) freygebig, die aber gegen Zeitgenoſſen nur kärglich, ja, um dieſes Verhältniß der Ungleichheit unſichtbar zu machen, wohl gar das Gegentheil derſelben bewieſen wird. — Dieſes iſt aber alsdann ein die Menſchheit empörendes Laſter, nicht blos des Schadens wegen, den ein ſolches Beyſpiel Menſchen überhaupt zuziehen muß, von fernerer Wohlthätigkeit abzuſchrecken, (denn dieſe können mit ächtmoraliſcher Geſinnung, eben in der Verſchmähung alles ſolchen Lohns ihrem Wohlthun nur einen deſto größeren inneren moraliſchen Werth ſezzen): ſondern weil die Menſchenliebe hier gleichſam auf den Kopf geſtellt, und der Mangel der Liebe gar in die Befugniß, den Liebenden zu haſſen, verunedelt wird.

c) Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung iſt, iſt der menſchlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn ſie ſo weit geht, das Uebel oder Böſes ſelbſt bewirken zu helfen, ſie als qualificirte Schadenfreude den Menſchenhaß ſichtbar macht und in ihrer Gräßlichkeit erſcheint. Sein Wohlſeyn und ſelbſt ſein Wohlverhalten ſtärker

zu fühlen, wenn Unglück, oder Verfall Anderer in Skandale, gleichſam als die Folie unſerem eigenen Wohlſtande untergelegt wird, um dieſen in ein deſto helleres Licht zu ſtellen, iſt freylich nach Geſetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contraſtes, in der Natur gegründet. Aber über die Exiſtenz ſolcher das allgemeine Weltbeſte zerſtöhrenden Enormitäten unmittelbar ſich zu freuen, mithin dergleichen Ereigniſſe auch wohl zu wünſchen, iſt ein geheimer Menſchenhaß und das gerade Widerſpiel der Nächſtenliebe, die uns als Pflicht obliegt. Der Uebermuth Anderer bey ununterbrochenem Wohlergehen und der Eigendünkel im Wohlverhalten, (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laſter noch immer entwiſcht zu ſeyn), welches beydes der eigenliebige Menſch ſich zum Verdienſt anrechnet, bringen dieſe feindſelige Freude hervor, die der Pflicht nach dem Princip der Theilnehmung (des ehrlichen Chremes beym Terenz) "ich bin ein Menſch; Alles, was Menſchen widerfährt, das trifft auch mich" gerade entgegengeſetzt iſt.

Von dieſer Schadenfreude iſt die ſüßeſte, und noch dazu mit dem Schein des größten Rechts,

ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer, auch ohne eigenen Vortheil, ſich zum Zweck zu machen, die Nachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menſchen kränkende That verdient Strafe; wodurch das Verbrechen an dem Thäter gerächet (nicht blos der zugefügte Schade erſetzt) wird. Nun iſt aber Strafe nicht ein Act der Privatautorität des Beleidigten, ſondern eines von ihm unterſchiedenen Gerichtshofes, der den Geſetzen eines Oberen über Alle, die demſelben unterworfen ſind, Effect giebt, und, wenn wir die Menſchen (wie es in der Ethik nothwendig iſt) in einem rechtlichen Zuſtande, aber nach bloſen Vernunftgeſetzen (nicht nach bürgerlichen) betrachten, ſo hat niemand die Befugniß Strafen zu verhängen und von Menſchen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher auch der oberſte moraliſche Geſetzgeber iſt, und dieſer allein, (nämlich Gott) kann ſagen: "Die Rache iſt mein; ich will vergelten." Es iſt alſo Tugendpflicht nicht allein ſelbſt, blos aus Rache, die Feindſeligkeit Anderer nicht mit Haß zu erwiedern, ſondern ſelbſt nicht einmal den

Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Menſch von eigener Schuld genug auf ſich ſitzen hat, um der Verzeihung ſelbſt ſehr zu bedürfen, theils, und zwar vornehmlich, weil keine Strafe, von wem es auch ſey, aus Haß verhängt werden darf. — Daher iſt Verſöhnlichkeit (placabilitas) Menſchenpflicht; womit doch die ſanfte Duldſamkeit der Beleidigungen (mitis injuriarum patientia) nicht verwechſelt werden muß, als Entſagung auf harte (rigorosa) Mittel, um der fortgeſetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn das wäre Wegwerfung ſeiner Rechte unter die Füße Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Anmerkung. Alle Laſter, welche ſelbſt die menſchliche Natur haſſenswerth machen würden, wenn man ſie (als qualificirt) in der Bedeutung von Grundſätzen nehmen wollte, ſind inhuman objectiv betrachtet, aber doch menſchlich ſubjectiv erwogen: d. i. wie die Erfahrung uns unſere Gattung kennen lehrt. Ob man alſo zwar einige derſelben in der Heftigkeit des Abſcheues teufliſch nennen

möchte, ſo wie ihr Gegenſtück Engels-tugend genannt werden könnte: ſo ſind beyde Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maasſtab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität gedacht, indem man dem Menſchen ſeinen Platz im Himmel oder der Hölle anweiſet, ohne aus ihm ein Mittelweſen, was weder den einen dieſer Plätze, noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob es Haller, mit ſeinem „zweydeutig Mittelding von Engeln und von Vieh," beſſer getroffen habe, mag hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbiren in einer Zuſammenſtellung heterogener Dinge führt auf gar keinen beſtimmten Begriff, und zu dieſem kann uns in der Ordnung der Weſen nach ihrem uns unbekannten Claſſenunterſchiede nichts hinleiten. Die erſtere Gegeneinanderſtellung (von Engelstugend und teufliſchem Laſter) iſt Uebertreibung. Die zweyte, ob zwar Menſchen leider! auch in viehiſche Laſter fallen, berechtigt doch nicht eine zu ihrer Species gehörige Anlage dazu ihnen bey-

zulegen, ſo wenig, als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund iſt, ſie zu einer beſondern Art von Gewächſen zu machen.

Zweyter Abſchnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menſchen aus der ihnen gebührenden Achtung.

§. 37.

Mäßigung in Anſprüchen überhaupt, d. i. freywillige Einſchränkung der Selbſtliebe eines Menſchen durch die Selbſtliebe Anderer heißt **Beſcheidenheit**. Der Mangel **dieſer Mäßigung** (Unbeſcheidenheit) in Anſehung der Würdigkeit von Anderen **geliebt** zu werden, die **Eigenliebe** (philautia). Die Unbeſcheidenheit der Forderung aber, von Anderen geachtet zu werden, iſt der **Eigendünkel** (arrogantia). **Achtung**, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (observantia aliis praestanda), iſt alſo die Anerkennung einer **Würde** (dignitas) an anderen Menſchen, d. i. eines Werths,

der keinen Preis hat, kein Aequivalent, wo- gegen das Object der Werthſchätzung (aestimii) ausgetauſcht werden könnte. — Die Beurthei- lung eines Dinges, als eines ſolchen das kei- nen Werth hat, iſt die Verachtung.

§. 38.

Ein jeder Menſch hat rechtmäßigen Anſpruch auf Achtung von ſeinen Nebenmenſchen, und wechſelſeitig iſt er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die Menſchheit ſelbſt iſt eine Würde; denn der Menſch kann von keinem Menſchen (weder von Anderen noch ſo gar von ſich ſelbſt) blos als Mittel, ſondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden und darin beſteht eben ſeine Würde (die Perſönlichkeit), dadurch er ſich über alle andere Weltweſen, die nicht Men- ſchen ſind, und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er alſo ſich ſelbſt für keinen Preis weggeben kann, (welches der Pflicht der Selbſtſchätzung wider- ſtreiten würde), ſo kann er auch nicht der eben ſo nothwendigen Selbſtſchätzung Anderer, als Menſchen, entgegen handeln, d. i. er iſt ver-

bunden, die Würde der Menſchheit an jedem anderen Menſchen practiſch anzuerkennen, mithin ruht auf ihn eine Pflicht, die ſich auf die jedem anderen Menſchen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§. 39.

Andere verachten (contemnere), d. i. ihnen die dem Menſchen überhaupt ſchuldige Achtung weigern, iſt auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es ſind Menſchen. Sie vergleichungsweiſe mit Anderen innerlich geringſchätzen (despicatui habere) iſt zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äußere Bezeigung der Geringſchätzung iſt doch Beleidigung. — Was gefährlich iſt, iſt kein Gegenſtand der Verachtung und ſo iſt es auch nicht der Laſterhafte; und, wenn die Ueberlegenheit über die Angriffe deſſelben mich berechtigt zu ſagen, ich verachte jenen, ſo bedeutet das nur ſo viel, als es iſt keine Gefahr dabey, wenn ich gleich gar keine Vertheidigung gegen ihn veranſtaltete, weil er ſich in ſeiner Verworfenheit ſelbſt darſtellt. Nichts deſto weniger kann ich ſelbſt dem Laſterhaften als Menſchen nicht alle Achtung verſagen, die ihm wenigſtens in der Qualität ei-

nes Menſchen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch ſeine That ſich derſelben unwürdig macht. So kann es ſchimpfliche, die Menſchheit ſelbſt entehrende Strafen geben, (wie das Viertheilen, von Hunden zerreißen laſſen, Naſen und Ohren abſchneiden) die nicht blos dem Ehrliebenden (der auf Achtung Anderer Anſpruch macht, was ein jeder thun muß) ſchmerzhafter ſind, als der Verluſt der Güter und des Lebens, ſondern auch dem Zuſchauer Schaamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man ſo verfahren darf.

Anmerkung. Hierauf gründet ſich eine Pflicht der Achtung für den Menſchen ſelbſt im logiſchen Gebrauch ſeiner Vernunft: die Fehltritte derſelben nicht unter dem Nahmen der Ungereimtheit, des abgeſchmackten Urtheils u. dg. zu rügen, ſondern vielmehr voraus zu ſetzen, daß in demſelben doch etwas Wahres ſeyn müſſe, und dieſes heraus zu ſuchen: dabey aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjective der Beſtimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Verſehen für objectiv gehalten würde) aufzudecken, und

ſo, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für ſeinen Verſtand zu erhalten. Denn ſpricht man ſeinem Gegner in einem gewiſſen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verſtand ab, wie will man ihn dann darüber verſtändigen, daß er geirrt habe? — Eben ſo iſt es auch mit dem Vorwurf des Laſters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung und Abſprechung alles moraliſchen Werths des Laſterhaften ausſchlagen muß; weil er, nach dieſer Hypotheſe, auch nie gebeſſert werden könnte; welches mit der Idee eines Menſchen, der, als ſolcher, (als moraliſches Weſen), nie alle Anlage zum Guten einbüßen kann, unvereinbar iſt.

§. 40.

Die Achtung vor dem Geſetze, welche ſubjectiv als moraliſches Gefühl bezeichnet wird, iſt mit dem Bewußtſeyn ſeiner Pflicht einerley. Eben darum iſt auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menſchen als moraliſchen (ſeine Pflicht höchſtſchätzenden) Weſen ſelbſt eine Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, wor-

auf er den Anſpruch nicht aufgeben kann. — Man nennt dieſen Anſpruch Ehrliebe, deren Phänomen im äußeren Betragen Ehrbarkeit (honestas externa), der Verſtoß dawider aber Scandal heißt: ein Beyſpiel der Nichtachtung derſelben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu geben zwar höchſtpflichtwidrig, aber am blos Widerſinniſchen (paradoxon), ſonſt an ſich Guten, zu nehmen, ein Wahn (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält), ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler iſt. — Denn die ſchuldige Achtung für andere ein Beyſpiel gebende Menſchen, kann nicht bis zur blinden Nachahmung (da der Gebrauch, mos, zur Würde eines Geſetzes erhoben wird) ausarten; als welche Tyranney der Volksſitte der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt zuwider ſeyn würde.

§. 41.

Die Unterlaſſung der bloßen Liebespflichten, iſt Untugend (peccatum). Aber die Unterlaſſung der Pflicht, die aus der ſchuldigen Achtung für jeden Menſchen überhaupt hervorgeht, iſt Laſter (vitium). Denn durch

die Verabſäumung der erſteren wird kein Menſch beleidigt; durch die Unterlaſſung aber der zweyten geſchieht dem Menſchen Abbruch in Anſehung ſeines geſetzmäßigen Anſpruchs. — Die erſtere Uebertretung iſt das Pflichtwidrige des Widerſpiels (contrarie oppositum virtutis). Was aber nicht allein keine moraliſche Zuthat iſt, ſondern ſogar den Werth derjenigen, die ſonſt dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, iſt Laſter.

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenſchen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. dieſe Tugendpflicht wird nur indirect (durch das Verbot des Widerſpiels) ausgedruckt werden.

Von den die Pflicht der Achtung für andere Menſchen verletzenden Laſtern.

Dieſe Laſter ſind: A) der Hochmuth, B) das Afterreden und C) die Verhöhnung.

A.

Der Hochmuth.

§. 42.

Der Hochmuth (superbia und, wie die-

ſes Wort es ausdrückt, die Neigung immer oben zu ſchwimmen), iſt eine Art von Ehrbegierde (ambitio), nach welcher wir anderen Menſchen anſinnen, ſich ſelbſt in Vergleichung mit uns gering zu ſchätzen, und iſt alſo ein der Achtung, worauf jeder Menſch geſetzmäßigen Anſpruch machen kann, widerſtreitendes Laſter.

Er iſt vom Stolz (animus elatus), als Ehrliebe, d. i. Sorgfalt ſeiner Menſchenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beywort des edlen belegt zu werden pflegt) unterſchieden; denn der Hochmuth verlangt von Andern eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieſer Stolz ſelbſt wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch blos ein Anſinnen an Andere iſt, ſich mit ſeiner Wichtigkeit zu beſchäftigen.

Daß der Hochmuth, welcher gleichſam eine Bewerbung des Ehrſüchtigen um Nachtreter iſt, und denen verächtlich zu begegnen er ſich berechtigt glaubt, ungerecht und der ſchuldigen Achtung für Menſchen überhaupt widerſtreitend ſey: daß er Thorheit, d. i. Ei-

telkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewiſſen Verhältniſſe gar nicht den Werth hat um Zweck zu ſeyn, ja daß er ſo gar Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverſtand ſey, ſich ſolcher Mittel, die an Anderen gerade das Widerſpiel ſeines Zwecks hervorbringen müſſen, zu bedienen, (denn dem Hochmüthigen weigert ein jeder um deſto mehr ſeine Achtung, je beſtrebter er ſich darnach bezeigt) — dies alles iſt für ſich klar. Weniger möchte doch angemerkt worden ſeyn: daß der Hochmüthige jederzeit im Grunde ſeiner Seele niederträchtig iſt. Denn er würde Anderen nicht anſinnen, ſich ſelbſt in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bey ſich, daß wenn ihm das Glück umſchlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun ſeinerſeits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun.

B.

Das Afterreden.

§. 43.

Die übele Nachrede (obtrectatio) oder das Afterreden, worunter ich nicht Verläum-

dung (contumelia), eine falſche, vor Recht zu ziehende Nachrede, ſondern blos die unmittelbare, auf keine beſondere Abſicht angelegte, Neigung verſtehe, etwas, der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen, iſt der ſchuldigen Achtung gegen die Menſchheit überhaupt zuwider; weil jedes gegebene Scandal dieſe Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, ſchwächt, und, ſo viel möglich, gegen ſie ungläubiſch macht.

Die gefliſſentliche Verbreitung (propalatio), desjenigen, die Ehre eines Andern ſchmälernden, was auch nicht zur öffentlichen Gerichtbarkeit gehört, es mag übrigens auch wahr ſeyn, iſt Verringerung der Achtung für die Menſchheit überhaupt, um endlich auf unſere Gattung ſelbſt den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen, und Miſanthropie (Menſchenſcheu) oder Verachtung zur herrſchenden Denkungsart zu machen, oder ſein moraliſches Gefühl durch den öfteren Anblick derſelben abzuſtumpfen und ſich daran zu gewöhnen. Es iſt alſo Tugendpflicht, ſtatt einer hämiſchen Luſt an der Bloßſtellung der Fehler Anderer,

um ſich dadurch die Meinung, gut, wenigſtens nicht ſchlechter als alle andere Menſchen zu ſeyn, zu ſicheren, den Schleyer der Menſchenliebe, nicht blos durch Milderung unſerer Urtheile, ſondern auch durch Verſchweigung derſelben, über die Fehler Anderer zu werfen; weil Beyſpiele der Achtung, welche uns andere geben, auch die Beſtrebung rege machen können ſie gleichmäßig zu verdienen. — Um deswillen iſt die Ausſpähungsſucht der Sitten Anderer (allotrio-episcopia) auch für ſich ſelbſt ſchon ein beleidigender Vorwitz der Menſchenkunde, welchem jedermann ſich mit Recht als Verletzung der ihm ſchuldigen Achtung widerſetzen kann.

C.

Die Verhöhnung.

§. 44.

Die leichtfertige Tadelſucht und der Hang Andere zum Gelächter blos zu ſtellen, die Spottſucht, um die Fehler eines Anderen zum unmittelbaren Gegenſtande ſeiner Beluſtigung zu machen, iſt Bosheit, und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, ſie nur zum Schein als Fehler, in der

That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch außer der Regel der Mode zu ſeyn, zu belachen, (welches dann kein Hohnlachen iſt) gänzlich unterſchieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob ſie wirklich wären, angedichtete, welche die Perſon ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt ſind, dem Gelächter blos zu ſtellen, und der Hang dazu, die bittere Spottſucht, (spiritus causticus) hat etwas von teufliſcher Freude an ſich und iſt darum eben eine deſto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menſchen.

Hievon iſt doch die ſcherzhafte, wenn gleich ſpottende Abweiſung der beleidigenden Angriffe eines Gegners mit Verachtung (retorsio jocosa) unterſchieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein Schadenfroher aber kraftloſer Gegner) gleichmäßig verſpottet wird, und rechtmäßige Vertheidigung der Achtung, die er von jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenſtand eigentlich kein Gegenſtand für den Witz, ſondern ein ſolcher iſt, an welchem die Vernunft nothwendig ein moraliſches Intereſſe nimmt, ſo iſt es, der Gegner mag noch ſo viel Spötterey ausgeſtoßen, hiebey aber auch

ſelbſt zugleich noch ſo viel Blößen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenſtandes und der Achtung für die Menſchheit angemeſſener, dem Angriffe entweder gar keine oder eine mit Würde und Ernſt geführte Vertheidigung entgegen zu ſetzen.

Anmerkung. Man wird wahrnehmen, daß unter dem vorhergehenden Titel nicht ſo wohl Tugenden angeprieſen, als vielmehr die ihnen entgegenſtehende Laſter getadelt werden; das liegt aber ſchon in dem Begriffe der Achtung, ſo wie wir ſie gegen andere Menſchen zu beweiſen verbunden ſind, welche nur eine negative Pflicht iſt. — Ich bin nicht verbunden andere (blos als Menſchen betrachtet) zu verehren, d. i. ihnen poſitive Hochachtung zu beweiſen. Alle Achtung, zu der ich von Natur verbunden bin, iſt die vor dem Geſetz überhaupt (reverere legem) und dieſes, nicht aber andere Menſchen überhaupt zu verehren (reverentia adversus hominem), oder hierin ihnen etwas zu leiſten, iſt allgemeine und unbedingte Menſchenpflicht gegen Andere,

welche, als die ihnen urſprünglich ſchuldige Achtung (observantia debita), von jedem gefordert werden kann.

Die verſchiedenen Andern zu beweiſende Achtung nach Verſchiedenheit der Beſchaffenheit der Menſchen, oder ihrer zufälligen Verhältniſſe, nämlich der des Alters, des Geſchlechts, der Abſtammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Theil auf beliebigen Anordnungen beruhen, darf in metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargeſtellt und claſſificirt werden, da es hier nur um die reine Vernunftprincipien derſelben zu thun iſt.

Zweytes Hauptſtück.

Von den ethiſchen Pflichten der Menſchen gegen einander in Anſehung ihres Zuſtandes.

§. 45.

Dieſe (Tugendpflichten) können zwar in der reinen Ethik keinen Anlaß zu einem beſondern

Hauptſtück im Syſtem derſelben geben; denn ſie enthalten nicht Principien der Verpflichtung der Menſchen als ſolcher gegen einander, und können alſo von den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Theil abgeben, ſondern ſind nur, nach Verſchiedenheit der Subjecte der Anwendung des Tugendprincips (dem Formale nach) auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modificirte, Regeln, weshalb ſie auch, wie alle empiriſche Eintheilungen, keine geſichert ; vollſtändige Claſſification zulaſſen. Indeſſen, gleichwie von der Metaphyſik der Natur zur Phyſik ein Ueberſchritt, der ſeine beſondern Regeln hat, verlangt wird: ſo wird der Metaphyſik der Sitten ein ähnliches mit Recht angeſonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichſam zu ſchematiſiren und zum moraliſch-practiſchen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten alſo gegen Menſchen, z. B. in der moraliſchen Reinigkeit ihres Zuſtandes, oder in ihrer Verdorbenheit; welches im cultivirten, oder rohen Zuſtande; was den Gelehrten oder Ungelehrten, und

jenen im Gebrauch ihrer Wiſſenſchaft als umgänglichen (geſchliffenen), oder in ihrem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), pragmatiſchen, oder mehr auf Geiſt und Geſchmack ausgehenden; welches, nach Verſchiedenheit der Stande, des Alters, des Geſchlechts, des Geſundheitszuſtandes, des der Wohlhabenheit oder Armuth u. ſ. w. zukomme: das giebt nicht ſo vielerley Arten der ethiſchen Verpflichtung, (denn es iſt nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt) ſondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die alſo nicht, als Abſchnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Syſtems (das a priori aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muß), aufgeführt, ſondern nur angehängt werden können. — Aber eben dieſe Anwendung gehört zur Vollſtändigkeit der Darſtellung deſſelben.

Beſchluß der Elementarlehre.

Von der innigſten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundſchaft.

§. 46.

Freundſchaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) iſt die Vereinigung zweyer Perſonen durch gleiche wechſelſeitige Liebe und Achtung. — Man ſieht leicht, daß ſie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines jeden dieſer durch den moraliſch guten Willen Vereinigten ſey, und, wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt die Aufnahme deſſelben in ihre beyderſeitige Geſinnung die Würdigkeit enthalte glücklich zu ſeyn, mithin daß Freundſchaft unter Menſchen Pflicht derſelben iſt. — Daß aber Freundſchaft eine bloße (aber doch practiſch-nothwendige) Idee, in der Ausübung zwar unerreichbar, aber doch darnach (als einem Maximum der guten Geſinnung gegen einander) zu ſtreben von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, ſondern ehrenvolle Pflicht ſey, iſt leicht zu erſehen. Denn, wie iſt es für den Men-

ſchen im Verhältniß zu ſeinem Nächſten mög⸗lich, die Gleichheit eines der dazu erfor⸗derlichen Stücke eben derſelben Pflicht (z. B. des wechſelſeitigen Wohlwollens) in dem einen, mit eben derſelben Geſinnung im Anderen aus⸗zumitteln, noch mehr aber, welches Verhält⸗niß das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der andern, (z. B. das aus dem Wohl⸗wollen, zu dem aus der Achtung) in derſelben Perſon habe, und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünſtiger iſt, ſie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüße, ſo daß beyderſeitig Liebe und Hochſchätzung ſubjectiv ſchwerlich in das Ebenmaas des Gleich⸗gewichts gebracht werden wird; welches doch zur Freundſchaft erforderlich iſt? — Denn man kann jene als Anziehung, dieſe als Ab⸗ſtoßung betrachten, und wenn das Princip der erſteren Annäherung gebietet, das der zweyten ſich einander in geziemendem Abſtande zu hal⸗ten fordert, welche Einſchränkung der Ver⸗traulichkeit durch die Regel: daß auch die beſten Freunde ſich unter einander nicht gemein machen ſollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht blos dem Höheren gegen den

Niedrigen, ſondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es ſich verſieht, ſeinen Stolz gekränkt und will die Achtung des Niedrigen, etwa für einen Augenblick aufgeſchoben, nicht aber aufgehoben wiſſen, welche aber einmal verletzt, innerlich unwiederbringlich verlohren iſt; wenn gleich die äußere Bezeichnung derſelben (das Ceremoniel) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundſchaft in ihrer Reinigkeit, oder Vollſtändigkeit, als erreichbar (zwiſchen Oreſtes und Pylades, Theſeus und Pyrithous) gedacht, iſt das Steckenpferd der Romanenſchreiber; wogegen Ariſtoteles ſagt: meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund! Folgende Anmerkungen können auf die Schwierigkeiten derſelben aufmerkſam machen.

Moraliſch erwogen, iſt es freylich Pflicht, daß ein Freund dem anderen ſeine Fehler bemerklich mache; denn das geſchieht ja zu ſeinem Beſten und es iſt alſo Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber ſieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und zwar, daß er darin ſchon gefallen ſey, oder, da er von dem Anderen beobachtet und inge-

heim critiſirt wird, beſtändig Gefahr läuft in den Verluſt ſeiner Achtung zu fallen; wie dann ſelbſt, daß er beobachtet und gemeiſtert werden ſolle, ihm ſchon für ſich ſelbſt beleidigend zu ſeyn dünken wird.

Ein Freund in der Noth, wie erwünſcht iſt er nicht (wohl zu verſtehen, wenn er ein thätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund iſt)? Aber es iſt doch auch eine große Laſt, ſich an Anderer ihrem Schickſal angekettet und mit fremden Bedürfniß beladen zu fühlen. — Die Freundſchaft kann alſo nicht eine auf wechſelſeitigen Vortheil abgezweckte Verbindung, ſondern dieſe muß rein moraliſch ſeyn, und der Beyſtand, auf den jeder von beyden von dem Anderen im Falle der Noth rechnen darf, muß nicht als Zweck und Beſtimmungsgrund zu derſelben, — dadurch würde er die Achtung des andern Theils verlieren, — ſondern kann nur als äußere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich iſt, ankommen zu laſſen, gemeint ſeyn, indem ein jeder großmüthig den Anderen dieſer Laſt zu überheben, ſie für ſich allein zu tragen, ja ihm ſie

gänzlich zu verheelen bedacht iſt, ſich aber immer doch damit ſchmeicheln kann, daß im Falle der Noth er auf den Beyſtand des Andern ſicher würde rechnen können. Wenn aber einer von dem andern eine Wohlthat annimmt, ſo kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er ſieht ſich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu ſeyn und nicht gegenſeitig verbinden zu können. — Freundſchaft iſt, bey der Süſſigkeit der Empfindung des bis zum Zuſammenſchmelzen in eine Perſon ſich annähernden wechſelſeitigen Beſitzes, doch zugleich etwas ſo zartes (teneritas amicitiae), daß, wenn man ſie auf Gefühle beruhen läßt, und dieſer wechſelſeitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grundſätze oder das Gemeinmachen verhütende, und die Wechſelliebe durch Foderungen der Achtung einſchränkende Regeln unterlegt, ſie keinen Augenblick vor Unterbrechungen ſicher iſt; dergleichen unter uncultivirten Perſonen gewöhnlich ſind, ob ſie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken, (denn Pöbel ſchlägt ſich und Pöbel verträgt ſich); ſie können von einander nicht laſſen, aber ſich auch

nicht unter einander einigen, weil das Zanken ſelbſt ihnen Bedürfniß iſt, um die Süßigkeit der Eintracht in der Verſöhnung zu ſchmecken. Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundſchaft nicht Affect ſeyn; weil dieſer in der Wahl blind und in der Fortſetzung verrauchend iſt. —

§. 47.

Moraliſche Freundſchaft (zum Unterſchiede von der äſthetiſchen) iſt das völlige Vertrauen zweyer Perſonen in wechſelſeitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, ſo weit ſie mit beyderſeitiger Achtung gegen einander beſtehen kann.

Der Menſch iſt ein für die Geſellſchaft beſtimmtes (obzwar doch auch ungeſelliges) Weſen, und in der Cultur des geſellſchaftlichen Zuſtandes fühlt er mächtig das Bedürfniß ſich Anderen zu eröffnen (ſelbſt ohne etwas dabey zu beabſichtigen); Andererſeits aber auch durch die Furcht vor dem Mißbrauch, den Andere von dieſer Aufdeckung ſeiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt ſieht er ſich genöthigt, einen guten Theil ſeiner Urtheile (vornehmlich über andere Menſchen) in

ſich ſelbſt zu verſchließen. Er möchte ſich gern darüber mit irgend jemand unterhalten, wie er über die Menſchen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion, u. ſ. w. denkt; aber er darf es nicht wagen: theils weil der Andere, der ſein Urtheil behutſam zurückhält, davon zu ſeinem Schaden Gebrauch machen, theils, was die Eröffnung ſeiner eigenen Fehler betrifft, der Andere die ſeinigen verheelen, und er ſo in der Achtung deſſelben einbüßen würde, wenn er ſich ganz offenherzig gegen ihn darſtellete.

Findet er alſo einen, der Verſtand hat, bey dem er in Anſehung jener Gefahr gar nicht beſorgt ſeyn darf, ſondern dem er ſich mit völligem Vertrauen eröffnen kann, der überdem auch eine mit der ſeinigen übereinſtimmende Art die Dinge zu beurtheilen an ſich hat, ſo kann er ſeinen Gedanken Luft machen; er iſt mit ſeinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniß, und genießt eine Freyheit, der er in dem großen Haufen entbehrt, wo er ſich in ſich ſelbſt verſchließen muß. Ein jeder Menſch hat Geheimniſſe und darf ſich nicht blindlings Anderen anvertrauen; theils wegen der unedlen

Denkungsart der Meiſten, davon einen ihm nachtheiligen Gebrauch zu machen, theils wegen des Unverſtandes mancher in der Beurtheilung und Unterſcheidung deſſen, was ſich nachſagen läßt, oder nicht (der Indiscretion), welche Eigenſchaften zuſammen in einem Subject anzutreffen ſelten iſt (rara avis in terris, et nigro simillima cygno); zumal da die engeſte Freundſchaft es verlangt, daß dieſer verſtändige und vertraute Freund zugleich verbunden iſt, ebendaſſelbe ihm anvertraute Geheimniß einem Anderen, für eben ſo zuverläßig gehaltenen, ohne des erſteren ausdrückliche Erlaubniß nicht mitzutheilen.

Dieſe (blos moraliſche Freundſchaft) iſt kein Ideal, ſondern (der ſchwarze Schwan) exiſtirt wirklich hin und wieder in ſeiner Vollkommenheit; jene aber, mit den Zwecken anderer Menſchen ſich, obzwar aus Liebe, beläſtigende (pragmatiſche) kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollſtändigkeit haben, die zu einer genau beſtimmenden Maxime erforderlich iſt, und iſt ein Ideal des Wunſches, das im Vernunftbegriffe keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer ſehr begrenzt werden muß. —

Ein Menſchenfreund überhaupt aber (d. i. der ganzen Gattung) iſt der, welcher an dem Wohl aller Menſchen äſthetiſchen Antheil (der Mitfreude) nimmt, und es nie ohne inneres Bedauren ſtöhren wird. Doch iſt der Ausdruck eines Freundes der Menſchen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des blos Menſchenliebenden (Philanthrop). Denn in jenem iſt auch die Vorſtellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menſchen, mithin die Idee dadurch ſelbſt verpflichtet zu werden, indem man Andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; gleichſam als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der Aller Glückſeligkeit will. — Denn das Verhältniß des Beſchützers, als Wohlthäters, zu dem Beſchützten, als Dankpflichtigen, iſt zwar ein Verhältniß der Wechſelliebe, aber nicht der Freundſchaft: weil die ſchuldige Achtung beyder gegen einander nicht gleich iſt. Die Pflicht, als Freund den Menſchen wohl zu wollen (eine nothwendige Herablaſſung) und die Beherzigung derſelben, dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohl zu thun beſitzen.

Zuſatz.

Von den Umgangstugenden (virtutes homileticae).

§. 48.

Es iſt Pflicht, ſowohl gegen ſich ſelbſt, als auch gegen Andere, mit ſeinen ſittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben (officium commercii, sociabilitas); ſich nicht zu iſoliren (separatistam agere); zwar ſich einen unbeweglichen Mittelpunkt ſeiner Grundſätze zu machen, aber dieſen um ſich gezogenen Kreis doch auch als einen, der den Theil von einem allbefaſſenden, der weltbürgerlichen Geſinnung, ausmacht, anzuſehen; nicht eben um das Weltbeſte als Zweck zu befördern, ſondern nur die wechſelſeitige, die indirect dahin führt, die Annehmlichkeit in derſelben, die Verträglichkeit, die wechſelſeitige Liebe und Achtung (Leutſeligkeit und Wohlanſtändigkeit, humanitas aesthetica, et decorum) zu cultiviren, und ſo der Tugend die Grazien beyzugeſellen; welches zu bewerkſtelligen ſelbſt Tugendpflicht iſt.

Dies ſind zwar nur Auſſenwerke, oder Beywerke (parerga), welche einen ſchönen tu-

gendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Es iſt zwar nur Scheidemünze, befördert aber doch das Tugendgefühl, ſelbſt durch die Beſtrebung, dieſen Schein der Wahrheit ſo nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Geſprächigkeit, der Höflichkeit, Gaſtfreyheit, Gelindigkeit (im Widerſprechen, ohne zu zanken), insgeſammt als bloßen Manieren des Verkehrs mit geäußerten Verbindlichkeiten, dadurch man zugleich Andere verbindet, alſo doch zur Tugendgeſinnung hinwirken; indem ſie die Tugend wenigſtens beliebt machen.

Es frägt ſich aber hiebey: ob man auch mit Laſterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zuſammenkunft mit ihnen kann man nicht vermeiden; man müßte denn ſonſt aus der Welt gehen, und ſelbſt unſer Urtheil über ſie iſt nicht competent. — Wo aber das Laſter ein Scandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beyſpiel der Verachtung ſtrenger Pflichtgeſetze iſt, mithin Ehrloſigkeit bey ſich führt: da muß, wenn gleich das Landesgeſetz es nicht beſtraft,

der Umgang, der bis dahin ſtatt fand, abgebrochen, oder doch ſo viel möglich gemieden werden; weil die fernere Fortſetzung desſelben die Tugend um alle Ehre bringt, und ſie für jeden zu Kauf ſtellt, der reich genug iſt, um den Schmarozer durch die Vergnügungen der Ueppigkeit zu beſtechen.

II.

Ethiſche Methodenlehre.

Erſter Abſchnitt.

Die ethiſche Didactik.

§. 49.

Daß Tugend erworben werden müſſe (nicht angebohren ſey) liegt, ohne ſich deshalb auf anthropologiſche Kenntniſſe aus der Erfahrung berufen zu dürfen, ſchon in dem Begriffe derſelben. Denn das ſittliche Vermögen des Menſchen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorſatzes, in dem Streit mit ſo mächtigen entgegenſtehenden Neigungen, hervorgebracht wäre. Sie iſt das Product aus der reinen practiſchen Vernunft, ſo fern dieſe im Bewußtſeyn ihrer Ueberlegenheit (aus Freyheit) über jene die Obermacht gewinnt.

Daß ſie könne und müſſe gelehrt werden, folgt ſchon daraus, daß ſie nicht angebohren iſt; die Tugendlehre iſt alſo eine Doctrin. Weil aber durch die bloße Lehre, wie man ſich

verhalten ſolle, um dem Tugendbegriffe angemeſſen zu ſeyn, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, ſo meynten die Stoiker hiemit nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorſtellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetiſch) gelehrt, ſondern ſie müſſe durch Verſuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menſchen (aſcetiſch) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht Alles ſo fort was man will, wenn man nicht vorher ſeine Kräfte verſucht, und geübt hat, wozu aber freylich die Entſchließung auf einmal vollſtändig genommen werden muß; weil die Geſinnung (animus) ſonſt, bey einer Capitulation mit dem Laſter, um es allmählich zu verlaſſen, an ſich unlauter und ſelbſt laſterhaft ſeyn, mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Princip beruhet) hervorbringen könnte.

§. 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft: (denn methodiſch muß eine jede wiſſenſchaftliche Lehre ſeyn; ſonſt wäre der Vortrag tumultuariſch) ſo kann ſie auch nicht fragmentariſch, ſondern muß ſyſtematiſch

ſeyn, wenn die Tugendlehre eine Wiſſenſchaft vorſtellen ſoll. — Der Vortrag aber kann entweder acroamatiſch, da alle Andere, welchen er geſchieht, bloße Zuhörer ſind, oder erotematiſch ſeyn, wo der Lehrer das, was er ſeine Jünger lehren will, ihnen abfrägt; und dieſe erotematiſche Methode iſt wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, — die dialogiſche Lehrart, oder blos ihrem Gedächtniſſe abfrägt, die catechetiſche Lehrart. Denn wenn jemand der Vernunft des Anderen etwas abfragen will, ſo kann es nicht anders als dialogiſch, d. i. dadurch geſchehen: daß Lehrer und Schüler einander wechſelſeitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang ſeines Lehrjüngers dadurch, daß er die Anlage zu gewiſſen Begriffen in demſelben durch vorgelegte Fälle blos entwickelt (er iſt die Hebamme ſeiner Gedanken); der Lehrling, welcher hiebey inne wird, daß er ſelbſt zu denken vermöge, veranlaßt durch ſeine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenſtehende Zweifel) daß der Lehrer nach dem docendo discimus ſelbſt lernt wie

er gut fragen müſſe. (Denn es iſt eine an die Logik ergehende, noch nicht genugſam beherzigte Forderung: daß ſie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmäßig ſuchen ſolle, d. i. nicht immer blos für beſtimmende, ſondern auch für vorläufige Urtheile (judicia praevia), durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre, die ſelbſt dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig ſeyn kann und die von ihm auch oft angewandt wird).

§. 51.

Das erſte und nothwendigſte doctrinale Inſtrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling iſt ein moraliſcher Catechism. Dieſer muß vor dem Religionscatechism hergehen und kann nicht blos als Einſchiebſel in die Religionslehre mit verwebt, ſondern muß abgeſondert, als ein für ſich beſtehendes Ganze, vorgetragen werden; denn nur durch rein moraliſche Grundſätze kann der Ueberſchritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden; weil dieſer ihre Bekenntniſſe ſonſt unlauter ſeyn würden. — Daher haben gerade die würdigſten und größten Theologen Anſtand genommen, für die ſtatutariſche Religionslehre einen

Catechism abzufaſſen (und ſich zugleich für ihn zu verbürgen); da man doch glauben ſollte, es wäre das Kleinſte, was man aus dem großen Schatz ihrer Gelehrſamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein rein moraliſcher Catechism, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine ſolche Bedenklichkeit, oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menſchenvernunft (ſeinem Inhalte nach) entwickelt werden kann und nur den didactiſchen Regeln der erſten Unterweiſung (der Form nach) angemeſſen werden darf. Das formale Princip eines ſolchen Unterrichts aber verſtattet zu dieſem Zweck nicht die ſocratiſch-dialogiſche Lehrart; weil der Schüler nicht einmal weiß, wie er fragen ſoll; der Lehrer iſt alſo allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodiſch auslockt, muß in beſtimmten, nicht leicht zu verändernden, Ausdrücken abgefaßt, und aufbewahrt, mithin ſeinem Gedächtniß anvertraut werden: als worin die catechetiſche Lehrart ſich ſowohl von der dogmatiſchen (da der Lehrer allein ſpricht), als auch

der dialogiſchen (da beyde Theile einander fragend und antwortend ſind) unterſcheidet.

§. 52.

Das *experimentale* (techniſche) Mittel der Bildung zur Tugend iſt das *gute* Beyſpiel an dem Lehrer ſelbſt (von exemplariſcher Führung zu ſeyn) und das *warnende* an Andern; denn Nachahmung iſt dem noch ungebildeten Menſchen die erſte Willensbeſtimmung zu Annehmung von Maximen, die er ſich in der Folge macht. — Die Angewöhnung oder Abgewöhnung iſt die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen, durch die öftere Befriedigung derſelben; und iſt ein Mechanism der Sinnesart, ſtatt eines Princips der Denkungsart (wobey das *Verlernen* in der Folge ſchwerer wird als das *Erlernen*). Was aber die Kraft des *Exempels* (es ſey zum Guten oder Böſen) betrifft, was ſich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet, *), ſo kann das, was uns Andere ge-

*) *Beyſpiel*, ein deutſches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, iſt mit dieſem nicht von einerley Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verſtändlichkeit eines Ausdrucks ein Beyſpiel anführen, ſind ganz verſchie-

ben, keine Tugendmaxime begründen. Denn dieſe beſteht gerade in der ſubjectiven Autonomie der practiſchen Vernunft eines jeden Menſchen, mithin, daß nicht anderer Menſchen Verhalten, ſondern das Geſetz, uns zur Triebfeder dienen müſſe. Daher wird der Erzieher ſeinem verunarteten Lehrlinge nicht ſagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleißigen) Knaben! denn das wird jenem nur zur Urſache dienen, dieſen zu haſſen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht geſtellt wird. Das gute Exempel (der exemplariſche Wandel) ſoll nicht als Muſter, ſondern nur zum Beweiſe der Thunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen; alſo nicht die Vergleichung mit irgend einem andern Menſchen (wie er iſt), ſondern mit der Idee (der Menſchheit) wie er ſeyn ſoll, alſo mit dem Geſetz, muß dem Lehrer das nie fehlende Richtmaaß ſeiner Erziehung an die Hand geben.

dene Begriffe. Das Exempel iſt ein beſonderer Fall von einer practiſchen Regel, ſofern dieſe die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorſtellt. Hingegen ein Beyſpiel iſt nur das Beſondere (concretum), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgeſtellt, und blos theoretiſche Darſtellung eines Begrifs.

Anmerkung.

Bruchſtück eines moraliſchen Catechisms.

Der Lehrer = L. frägt der Vernunft ſeines Schülers = S. dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieſer etwa nicht die Frage zu beantworten wüßte = o, ſo legt er ſie ihm (ſeine Vernunft leitend) in den Mund.

1. L. Was iſt dein größtes, ja dein ganzes Verlangen im Leben? S. = o. — = o. — L. Daß es dir Alles und immer nach Wunſch und Willen gehe.

2. L. Wie nennt man einen ſolchen Zuſtand? S = o. L. Man nennt ihn Glückſeligkeit, (das beſtändige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande).

3. L. Wenn du nun alle Glückſeligkeit (die in der Welt möglich iſt) in deiner Hand hätteſt, würdeſt du ſie alle für dich behalten, oder ſie auch deinen Nebenmenſchen mittheilen? — S. Ich würde ſie mittheilen; Andere auch glücklich und zufrieden machen.

4. L. Das beweiſt nun wohl, daß du noch ſo ziemlich ein gutes Herz haſt; laß aber ſehen, ob du dabey auch guten Verſtand zeigeſt. — Würdeſt du wohl dem Faullenzer weiche Polſter verſchaffen, damit er im ſüßen Nichtsthun ſein Leben dahin bringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was ſonſt zur Berauſchung gehört, nicht ermangeln laſſen, dem Betrüger eine einnehmende Geſtalt und Manieren geben, um andere zu überliſten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und ſtarke Fauſt, um Andere überwältigen zu können? Das ſind ja ſo viel Mittel, die ein jeder ſich wünſcht, um nach ſeiner Art glücklich zu ſeyn. S. Nein das nicht.

5. L. Du ſiehſt alſo: daß, wenn du auch alle Glückſeligkeit in deiner Hand und dazu den beſten Willen hätteſt, du jene doch nicht ohne Bedenken jedem, der zugreift, Preis geben, ſondern erſt unterſuchen würdeſt, wie fern ein jeder der Glückſeligkeit würdig wäre. — L. Für dich ſelbſt aber würdeſt du doch kein Bedenken haben, dich mit Allem, was du zu deiner Glückſeligkeit

rechneſt, zuerſt zu verſorgen? S. Ja. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl ſelbſt auch der Glückſeligkeit würdig ſeyn mögeſt. S. allerdings. L. Das nun in dir, was nur nach Glückſeligkeit ſtrebt, iſt die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einſchränkt, dieſer Glückſeligkeit zuvor würdig zu ſeyn, iſt deine Vernunft, und daß du durch deine Vernunft deine Neigung einſchränken und überwältigen kannſt, das iſt die Freyheit deines Willens.

6. L. Um nun zu wiſſen, wie du es anfängſt um der Glückſeligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweiſung ganz allein in deiner Vernunft; das heißt ſo viel als: du haſt nicht nöthig dieſe Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von Anderen durch ihre Unterweiſung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu thun haſt. Z. B. wenn dir ein Fall vorkömmt, da du durch eine fein ausgedachte Lüge dir, oder deinen Freunden, einen großen Vortheil ver-

ſchaffen kannſt, ja noch dazu dadurch auch keinem anderen ſchadeſt, was ſagt dazu deine Vernunft? S. Ich ſoll nicht lügen: der Vortheil für mich und meinen Freund mag ſo groß ſeyn wie er immer wolle. Lügen iſt niederträchtig und macht den Menſchen unwürdig glücklich zu ſeyn. — Hier iſt eine unbedingte Nöthigung durch ein Vernunftgeboth (oder Verboth), dem ich gehorchen muß: wogegen alle meine Neigungen verſtummen müſſen. L. Wie nennt man dieſe unmittelbar durch die Vernunft, dem Menſchen auferlegte Nothwendigkeit, einem Geſetze derſelben gemäß zu handeln? S. Sie heißt Pflicht. L. Alſo iſt dem Menſchen die Beobachtung ſeiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, und dieſe iſt mit jener ein und daſſelbe.

7. L. Wenn wir uns aber auch eines ſolchen guten und thätigen Willens, durch den wir uns würdig (wenigſtens nicht unwürdig) halten glücklich zu ſeyn, auch bewußt ſind, können wir darauf auch die ſichere Hoffnung gründen, dieſer Glückſeligkeit theil-

haftig zu werden? S. Nein! darauf allein nicht; denn es ſteht nicht immer in unſerem Vermögen, ſie uns zu verſchaffen, und der Lauf der Natur richtet ſich auch nicht ſo von ſelbſt nach dem Verdienſt, ſondern das Glück des Lebens (unſere Wohlfahrt überhaupt) hängt von Umſtänden ab, die bey weitem nicht alle in des Menſchen Gewalt ſind. Alſo bleibt unſere Glückſeligkeit immer nur ein Wunſch, ohne daß, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieſer jemals Hoffnung werden kann.

8. L. Hat die Vernunft wohl Gründe für ſich, eine ſolche, die Glückſeligkeit nach Verdienſt und Schuld der Menſchen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchſter Weisheit regierende Macht, als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben? S. Ja; denn wir ſehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, ſo ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders als durch eine unausſprechlich große Kunſt eines Weltſchöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die ſittliche

Ordnung betrifft, in der doch die höchſte Zierde der Welt beſteht, eine nicht minder weiſe Regierung zu verſprechen Urſache haben: nämlich, daß wenn wir uns nicht ſelbſt der Glückſeligkeit unwürdig machen, welches durch Uebertretung unſerer Pflicht geſchieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

In dieſer Catecheſe, welche durch alle Artikel der Tugend und des Laſters durchgeführt werden muß, iſt die größte Aufmerkſamkeit darauf zu richten, daß das Pflichtgeboth ja nicht auf die aus deſſen Beobachtung für den Menſchen, den es verbinden ſoll, ja ſelbſt auch nicht einmal für Andere, fließenden Vortheile oder Nachtheile, ſondern ganz rein auf das ſittliche Princip gegründet werde, der letzteren aber nur beyläufig, als an ſich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu bloßen Vehikeln dienender Zuſätze, Erwähnung geſchehe. Die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Laſters (für den Thäter ſelbſt) muß überall hervorſtechend dargeſtellt werden. Denn,

wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über Alles erhoben wird, ſo verſchwindet der Pflichtbegriff ſelbſt und zerrinnt in bloße pragmatiſche Vorſchriften; da dann der Adel des Menſchen in ſeinem eigenen Bewußtſeyn verſchwindet und er für einen Preis feil iſt, und zu Kauf ſteht, den ihm verführeriſche Neigungen anbieten.

Wenn dieſes nun weislich und pünktlich nach Verſchiedenheit der Stufen des Alters, des Geſchlechts und des Standes, die der Menſch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menſchen entwickelt worden, ſo iſt noch etwas, was den Beſchluß machen muß, was die Seele inniglich bewegt und den Menſchen auf eine Stelle ſetzt, wo er ſich ſelbſt nicht anders als mit der größten Bewunderung der ihm beywohnenden urſprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erliſcht. — Wenn ihm nämlich beym Schluſſe ſeiner Unterweiſung ſeine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal ſummariſch vorerzählt (recapitulirt), wenn er bey jeder derſelben, darauf aufmerkſam gemacht wird,

daß alle Uebel, Drangſale und Leiden des Lebens, ſelbſt Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, daß er ſeiner Pflicht treu gehorcht treffen mögen, ihm doch das Bewußtſeyn, über ſie alle erhoben und Meiſter zu ſeyn, nicht rauben können, ſo liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was iſt das in dir was ſich getrauen darf, mit allen Kraften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten und ſie, wenn ſie mit deinen ſittlichen Grundſätzen in Streit kommen, zu beſiegen? Wenn dieſe Frage, deren Auflöſung das Vermögen der ſpeculativen Vernunft gänzlich überſteigt und ſich dennoch von ſelbſt einſtellt, ans Herz gelegt wird, ſo muß, ſelbſt die Unbegreiflichkeit in dieſem Selbſterkenntniſſe, der Seele eine Erhebung geben, die ſie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur deſto ſtärker belebt, je mehr ſie angefochten wird.

In dieſer catechetiſchen Moralunterweiſung würde es zur ſittlichen Bildung von großem Nutzen ſeyn, bey jeder Pflichtzergliederung einige caſuiſtiſche Fragen aufzuwerfen und die verſammelten Kinder ihren Verſtand verſuchen zu laſſen, wie ein jeder von ihnen die

ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulöſen meinete. — Nicht allein, daß dieſes eine, der Fähigkeit des Ungebildeten am meiſten angemeſſene, Cultur der Vernunft iſt (weil dieſe in Fragen, die, was Pflicht iſt, betreffen, weit leichter entſcheiden kann, als in Anſehung der ſpeculativen) und ſo den Verſtand der Jugend überhaupt zu ſchärfen die ſchicklichſte Art iſt: ſondern vornehmlich deswegen, weil es in der Natur des Menſchen liegt, das zu lieben, worin und in deſſen Bearbeitung er es bis zu einer Wiſſenſchaft (mit der er nun Beſcheid weiß) gebracht hat, und ſo der Lehrling durch dergleichen Uebungen unvermerkt in das Intereſſe der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der größten Wichtigkeit aber in der Erziehung iſt es, den moraliſchen Catechism nicht mit dem Religionscatechism vermiſcht vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letzteren folgen zu laſſen; ſondern jederzeit den erſteren, und zwar mit dem größten Fleiße und Ausführlichkeit, zur klärſten Einſicht zu bringen. Denn ohne dieſes wird nachher aus der Religion nichts

als Heucheley, ſich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen und eine Theilnahme an derſelben, die nicht im Herzen iſt, zu lügen.

Zweyter Abſchnitt.
Die ethiſche Aſcetik.

§. 53.

Die Regeln der Uebung in der Tugend (exercitiorum virtutis) gehen auf die zwey Gemüthsſtimmungen hinaus, wackeren und fröhlichen Gemüths (animus strenuus et hilaris) in Befolgung ihrer Pflichten zu ſeyn. Denn ſie hat mit Hinderniſſen zu kämpfen, zu deren Ueberwältigung ſie ihre Kräfte zuſammen nehmen muß und zugleich manche Lebensfreuden zu opfern, deren Verluſt das Gemüth wohl bisweilen finſter und mürriſch machen kann; was man aber nicht mit Luſt, ſondern blos als Frohndienſt thut, das hat für den, der hierin ſeiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Werth und wird nicht geliebt, ſondern die Gelegenheit ihrer Ausübung ſo viel möglich geflohen.

Die Cultur der Tugend, d. i. die moraliſche Aſcetik, hat in Anſehung des Princips der rüſtigen, muthigen und wackeren Tugendübung den Wahlſpruch der Stoiker: gewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die eben ſo überflüſſigen Ergötzlichkeiten zu entbehren (assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae). Es iſt eine Art von Diätetik für den Menſchen, ſich moraliſch geſund zu erhalten. Geſundheit iſt aber nur ein negatives Wohlbefinden, ſie ſelber kann nicht gefühlt werden. Es muß etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuß gewährt und doch blos moraliſch iſt. Das iſt das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epicurs. Denn wer ſollte wohl mehr Urſache haben frohen Muths zu ſeyn und nicht darin ſelbſt eine Pflicht finden, ſich in eine fröhliche Gemüthsſtimmung zu verſetzen und ſie ſich habituell zu machen, als der, welcher ſich keiner vorſetzlichen Uebertretung bewußt und wegen des Verfalls in eine ſolche, geſichert iſt (hic murus aheneus esto etc. *Horat.*). — Die Mönchsaſcetik hingegen, welche aus abergläubiſcher Furcht, oder geheu-

cheltem Abſcheu an ſich ſelbſt, mit Selbſtpeini-
gung und Fleiſcheskreuzigung zu Werke geht,
zweckt auch nicht auf Tugend, ſondern auf
ſchwärmeriſche Entſündigung ab, ſich ſelbſt
Strafe aufzulegen und, anſtatt ſie moraliſch
(d. i. in Abſicht auf die Beſſerung) zu be-
reuen, ſie büßen zu wollen; welches, bey
einer ſelbſtgewählten und an ſich vollſtreckten
Strafe, (denn die muß immer ein Anderer
auflegen) ein Widerſpruch iſt, und kann auch
den Frohſinn, der die Tugend begleitet, nicht
bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß
gegen das Tugendgebot ſtatt finden. — Die
ethiſche Gymnaſtik beſteht alſo nur in der Be-
kämpfung der Naturtriebe, die das Maas er-
reicht, über ſie bey vorkommenden, der Mo-
ralität Gefahr drohenden, Fällen Meiſter wer-
den zu können; mithin die wacker und, im
Bewußtſeyn ſeiner wiedererworbenen Freyheit,
fröhlich macht. Etwas bereuen (welches
bey Rückerinnerung ehemaliger Uebertretungen
unvermeidlich, ja wobey dieſe Erinnerung nicht
ſchwinden zu laſſen, es ſogar Pflicht iſt) und
ſich eine Pönitenz auferlegen, (z. B. das
Faſten) nicht in diätetiſcher, ſondern frommer

Rückſicht, ſind zwey ſehr verſchiedene, moraliſch gemeinte, Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos finſter und mürriſch iſt, die Tugend ſelbſt verhaßt macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disciplin), die der Menſch an ſich ſelbſt verübt, kann daher nur durch den Frohſinn, der ſie begleitet, verdienſtlich und exemplariſch werden.

Beſchluß.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphiloſophie.

Protagoras von Abdera fieng ſein Buch mit den Worten an: „Ob Götter ſind, oder nicht ſind, davon weiß ich nichts zu ſagen" *). Er wurde deshalb von den Athenienſern aus der Stadt und von ſeinem Landbeſitz verjagt und ſeine Bücher vor der öffentlichen Verſammlung verbrannt. (Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3. Cap. 1.) — Hierin thaten ihm die Richter von Athen, als Menſchen, zwar ſehr unrecht; aber, als Staatsbeamte und Richter, verfuhren ſie ganz rechtlich und conſequent; denn, wie hätte man einen Eyd ſchwören können, wenn

*) „De Diis, neque vt sint, neque vt non sint, habeo dicere."

Digitized by Google

es nicht öffentlich und geſetzlich, von hoher Obrigkeit wegen (de par le Senat), befohlen wäre: daß es Götter gebe. *)

Dieſen Glauben aber zugeſtanden und, daß Religionslehre ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre ſey, eingeräu-

*) Zwar hat ſpäter hin ein groſser moraliſch geſetzgebender Weiſe das Schwören als ungereimt, und zugleich beynahe an Blasphemie grenzend, ganz und gar verboten; allein in politiſcher Rückſicht glaubt man noch immer dieſes mechaniſchen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen, Mittels ſchlechterdings nicht entbehren zu können und hat milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre im Ernſt zu ſchwören, daß ein Gott ſey (weil man dieſen ſchon poſtulirt haben muß, um überhaupt nur ſchwören zu können), ſo bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eyd möglich und geltend ſey, da man nur auf den Fall daß ein Gott ſey (ohne, wie Protagoras, darüber etwas auszumachen) ſchwöre. — In der That mögen wohl alle redlich und zugleich mit Beſonnenheit abgelegten Eyde in keinem anderen Sinne gethan worden ſeyn. — Denn, daß einer ſich erböte ſchlechthin zu beſchwören, daß ein Gott ſey; ſcheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu ſeyn, er mag ihn glauben oder nicht. Iſt einer, (wird der Betrüger ſagen), ſo habe ichs getroffen; iſt keiner, ſo zieht mich auch keiner zur Verantwortung, und ich bringe mich durch ſolchen Eyd in keine Gefahr. — Iſt denn aber keine Gefahr dabey, wenn ein ſolcher iſt, auf einer vorſetzlichen und, ſelbſt um Gott zu täuſchen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

met, iſt jetzt nun die Frage von der Grenzbeſtimmung der *Wiſſenſchaft*, zu der ſie gehört: ob ſie als ein Theil der Ethik (denn vom Recht der Menſchen gegen einander kann hier nicht die Rede ſeyn) angeſehen, oder ganz außerhalb den Grenzen einer rein-philoſophiſchen Moral liegend müſſe betrachtet werden.

Das *Formale* aller Religion, wenn man ſie ſo erklärt: ſie ſey „der Inbegriff aller Pflichten *als* (instar) göttlicher Gebote" gehört zur philoſophiſchen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die *Idee* von Gott, welche ſie ſich ſelber macht, ausgedrückt wird und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht *gegen* (erga) Gott, als ein außer unſerer Idee exiſtirendes Weſen gemacht, indem wir hiebey von der Exiſtenz deſſelben noch abſtrahiren. Daß alle Menſchenpflichten dieſem *Formalen* (der Beziehung derſelben auf einen göttlichen, a priori gegebenen, Willen) gemäß gedacht werden ſollen, davon iſt der Grund nur ſubjectiv-logiſch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moraliſche Nöthigung) nicht wohl anſchaulich machen, ohne einen *Anderen* und deſſen Wil-

len (von dem die allgemein geſetzgebende Vernunft nur der Sprecher iſt), nämlich Gott, dabey zu denken. — Allein dieſe Pflicht in Anſehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem ſolchen Weſen machen) iſt Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, d. i. nicht objective die Verbindlichkeit zur Leiſtung gewiſſer Dienſte an einen Anderen, ſondern nur ſubjective zur Stärkung der moraliſchen Triebfeder in unſerer eigenen geſetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen (erga) Gott, d. i. den ihm zu leiſtenden Dienſt (ad praestandum) anlangt, ſo würde ſie beſondere, von der allgemein-geſetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns alſo nicht a priori, ſondern nur empiriſch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten, als göttliche Gebote, enthalten können; die alſo auch das Daſeyn dieſes Weſens, nicht blos die Idee von demſelben, in practiſcher Abſicht, nicht willkührlich, vorausſetzen, ſondern als unmittelbar (oder mittelbar) in der Erfahrung gegeben, darge-

legt werden könnte. Eine ſolche Religion aber würde, ſo gegründet ſie ſonſt auch ſeyn möchte, doch keinen Theil der reinen philoſophiſchen Moral ausmachen.

Religion alſo, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenſeits aller Grenzen der rein-philoſophiſchen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfaſſers des Gegenwärtigen, daß er zur Vollſtändigkeit derſelben nicht, wie es ſonſt wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hinein gezogen hat.

Es kann zwar von einer "Religion innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft," die aber nicht aus bloßer Vernunft abgeleitet, ſondern zugleich auf Geſchichts- und Offenbarungslehren gegründet iſt und die nur die Uebereinſtimmung der reinen practiſchen Vernunft mit denſelben (daß ſie jener nicht widerſtreite) enthält, die Rede ſeyn. Aber alsdann iſt ſie auch nicht reine, ſondern auf eine vorliegende Geſchichte angewandte Religionslehre, für welche in einer Ethik, als reiner practiſchen Philoſophie, kein Platz iſt. —

Schlußanmerkung.

Alle moraliſche Verhältniſſe vernünftiger Weſen, welche ein Princip der Uebereinſtimmung des Willens des einen mit dem des Anderen enthalten, laſſen ſich auf Liebe und Achtung zurückführen, und, ſo fern dies Princip practiſch iſt, der Beſtimmungsgrund des Willens in Anſehung der erſteren auf den Zweck, in Anſehung des zweyten auf das Recht des Anderen. — Iſt eines dieſer Weſen ein ſolches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das Andere gegen das Erſtere lauter Pflichten und keine Rechte, ſo iſt das Princip des moraliſchen Verhältniſſes zwiſchen ihnen transſcendent (dagegen das der Menſchen gegen Menſchen, deren Wille gegen einander wechſelſeitig einſchränkend iſt, ein immanentes Princip hat).

Den göttlichen Zweck in Anſehung des menſchlichen Geſchlechts (deſſen Schöpfung und Leitung) kann man ſich nicht anders denken, als nur aus Liebe, d. i. daß er die Glückſeligkeit der Menſchen ſey. Das Prin-

cip des Willens Gottes aber in Anſehung der ſchuldigen Achtung, (Ehrfurcht), welche die Wirkungen der erſteren einſchränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes ſeyn als das der Gerechtigkeit. Man könnte ſich (nach Menſchenart) auch ſo ausdrücken: Gott hat vernünftige Weſen erſchaffen, gleichſam aus dem Bedürfniſſe etwas auſſer ſich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde.

Aber nicht allein eben ſo groß, ſondern noch größer (weil das Princip einſchränkend iſt) iſt der Anſpruch, den die göttliche Gerechtigkeit, im Urtheile unſerer eigenen Vernunft, und zwar als ſtrafende an uns macht. Denn Belohnung (praemium, remuneratio gratuita) bezieht ſich gar nicht auf Gerechtigkeit gegen Weſen, die lauter Pflichten und keine Rechte gegen das Andere haben, ſondern blos auf Liebe und Wohlthätigkeit (benignitas); noch weniger kann ein Anſpruch auf Lohn (merces) bey einem ſolchen Weſen ſtatt finden, und eine belohnende Gerechtigkeit (justitia brabeutica) iſt im Verhältniß Gottes gegen Menſchen ein Widerſpruch.

Es iſt aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Weſens, was über allen Abbruch an ſeinen Zwecken erhaben iſt, etwas, was ſich mit dem Verhältniß des Menſchen zu Gott nicht wohl vereinigen läßt: nämlich der Begriff einer Läſion, welche an dem unumſchränkten und unerreichbaren Weltherrſcher begangen werden könne; denn hier iſt nicht von den Rechtsverletzungen, die Menſchen gegen einander verüben und worüber Gott als ſtrafender Richter entſcheide, ſondern von der Verletzung, die Gott ſelber und ſeinem Recht widerfahren ſolle, die Rede, wovon der Begriff transſcendent iſt, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beiſpiel aufſtellen können, (d. i. der unter Menſchen), ganz hinaus liegt und überſchwengliche Principien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zuſammenſtimmung gebracht werden können, folglich für unſere practiſche Vernunft gänzlich leer ſind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier perſonificirt; es iſt nicht ein beſonderes richtendes Weſen, was ſie ausübt (denn

da würden Widerſprüche deſſelben mit Rechts-principien vorkommen), ſondern die Gerechtigkeit, gleich als Subſtanz, (ſonſt die ewige Gerechtigkeit genannt) die, wie das Fatum (Verhängniß) der alten philoſophirenden Dichter, noch über dem Jupiter iſt, ſpricht das Recht nach der eiſernen unablenkbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforſchlich iſt. — Hievon jetzt einige Beyſpiele.

Die Strafe läßt (nach dem Horaz) den vor ihr ſtolz ſchreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, ſondern hinkt ihm unablässig nach, bis ſie ihn ertappt. — Das unſchuldig vergoſſene Blut ſchreyt um Rache. — Das Verbrechen kann nicht ungerächt bleiben; trifft die Strafe nicht den Verbrecher, ſo werden es ſeine Nachkommen entgelten müſſen; oder geſchiehts nicht bey ſeinem Leben, ſo muß es in einem Leben (nach dem Tode*) geſchehen, wel-

*) Die Hypotheſe von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemiſcht werden, um jene drohende Strafe als vollſtändig in der Vollziehung vorzuſtellen. Denn der Menſch, ſeiner Moralität nach betrachtet, wird, als überſinnlicher Gegenſtand vor einem überſinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedin-

ches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anſpruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutſchuld auf mein Land kommen laſſen, dadurch, daß ich einen bos⸗haft mordenden Duellanten, für den ihr Für⸗bitte thut, begnadige, ſagte einmal ein wohl⸗denkender Landesherr. — Die Sünden⸗ſchuld muß bezahlt werden, und ſollte ſich auch ein völlig unſchuldiger zum Sühnopfer hingeben (wo dann freylich die von ihm über⸗nommene Leiden eigentlich nicht Strafe, — denn er hat ſelbſt nichts verbrochen, — heißen könnten); aus welchen allen zu erſehen iſt, daß es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende Perſon iſt, der man dieſen Verurtheilungs⸗ſpruch beylegt (denn die würde nicht ſo ſpre⸗

gungen beurtheilt; es iſt nur von ſeiner Exiſtenz die Rede. Sein Erdenleben, es ſey kurz oder lang, oder gar ewig, iſt nur das Daſeyn deſſelben in der Erſcheinung und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Beſtimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vor⸗ausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wir⸗kung ſehen zu laſſen, ſondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Beſtrafung auf ein künf⸗tiges Leben die Folgerung gezogen wird.

chen können, ohne Anderen unrecht zu thun), ſondern daß die bloße Gerechtigkeit, als überſchwengliches, einem überſinnlichen Subject angedachtes Princip, das Recht dieſes Weſens beſtimme; welches zwar dem Formalen dieſes Princips gemäß iſt, dem Materialen deſſelben aber, dem Zweck, welcher immer die Glückſeligkeit der Menſchen iſt, widerſtreitet. — Denn, bey der etwanigen großen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregiſter immer ſo fortlaufen laſſen, würde die Strafgerechtigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des Welturhebers (wie man ſich doch denken muß), ſondern in der ſtrengen Befolgung des Rechts ſetzen, (das Recht ſelbſt zum Zweck machen, der in der Ehre Gottes geſetzt wird), welches, da das letztere (die Gerechtigkeit) nur die einſchränkende Bedingung des Erſteren (der Gütigkeit) iſt, den Principien der practiſchen Vernunft zu widerſprechen ſcheint, — nach welchen eine Weltſchöpfung hätte unterbleiben müſſen, die ein, der Abſicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben

kann, ſo widerſtreitendes Product geliefert haben würde.

Man ſieht hieraus: daß in der Ethik, als reiner practiſcher Philoſophie der inneren Geſetzgebung, nur die moraliſchen Verhältniſſe des Menſchen gegen den Menſchen für uns begreiflich ſind: was aber zwiſchen Gott und dem Menſchen hierüber für ein Verhältniß obwalte, die Grenzen derſelben gänzlich überſteigt und uns ſchlechterdings unbegreiflich iſt; wodurch dann beſtätigt wird, was oben behauptet ward: daß die Ethik ſich nicht über die Grenzen der wechſelſeitigen Menſchenpflichten erweitern könne.

Tafel
der Eintheilung der Ethik.

I. Ethiſche Elementarlehre.

Erſter Theil.

Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt. Seite 89

Erſtes Buch.

Vollkommene Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt.

Erſtes Hauptſtück.

Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt als animaliſchen Weſen. 98

Zweytes Hauptſtück.

Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, blos als moraliſchen Weſen. 114

Erſter Abſchnitt.

Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt als angebohrnen Richter über ſich ſelbſt. 134

Zweyter Abſchnitt.

Erſtes Gebot aller Pflichten gegen ſich ſelbſt. 141

Epiſodiſcher Abſchnitt.

Amphibolie der moraliſchen Reflexionsbegriffe in Anſehung der Pflichten gegen ſich ſelbſt. 143

Zweytes Buch.

Unvollkommene Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung ſeines Zwecks.

Erſter Abſchnitt.

Pflicht gegen ſich ſelbſt in Entwickelung und Vermehrung ſeiner Naturvollkommenheit. 149

Zweyter Abſchnitt.

Pflicht gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit. 153

Zweyter Theil.

Ethiſche Pflichten gegen Andere.

Erſtes Hauptſtück.

Pflichten gegen Andere blos als Menſchen.

Erſter Abſchnitt.

Liebespflicht gegen andere Menſchen. 157

Zweyter Abſchnitt.

Pflicht der Achtung für Andere. 187

Zweytes Hauptſtück.

Pflicht gegen Andere nach Verſchiedenheit ihres Zuſtandes. 200

Beſchluß der Elementarlehre.

Innigliche Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundſchaft. 203

II. Ethiſche Methodenlehre.

Erſter Abſchnitt.

Ethiſche Didactik. 215

Zweyter Abſchnitt.

Ethiſche Aſcetik. 231

Beſchluß der ganzen Ethik. 235

Digitized by Google

Digitized by Google